Wardani

Ayat Pedang Versus Ayat Damai

Menafsir Ulang Teori Naskh dalam Al-Quran

KEMENTERIAN AGAMA RI

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

PANGERAN ANTASARI

BANJARMASIN – INDONESIA

https://www.uin-antasari.ac.id

Wardani

Ayat Pedang Versus Ayat Damai

Menafsir Ulang Teori Naskh dalam Al-Quran

KEMENTERIAN AGAMA RI

JUDUL
Ayat Pedang versus Ayat Damai:
Menafsir Ulang Teori Naskh dalam Al-Qur'an

PENULIS
Wardani

EDISI
Cetakan # 1 - Desember 2011

PENERBIT
Badan Penelitian & Pengembangan
Kementerian Agama
Republik Indonesia
Jakarta

Copyleft 2011

KATA PENGANTAR

Syukur Alhamdulillah, kegiatan penerbitan disertasi pada tahun 2011 dapat dilaksanakan. Kegiatan ini merupakan upaya Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama untuk turut mengambil bagian dalam rangka menyebarluaskan bahan bacaan tentang agama atau terkait dengan agama yang ditulis dengan sungguh-sungguh. Harapannya untuk meningkatkan pengetahuan dan wawasan pembaca dan masyarakat luas.

Kami menyadari bahwa buku tentang agama atau terkait dengan itu banyak beredar di masyarakat. Buku tersebut sangat beragam dilihat dari segi isi, kualitas dan latar belakang penulisnya. Sebagian diantaranya berasal dari disertasi yang diterbitkan oleh perusahaan yang bergerak di bidang penerbitan. Meskipun demikian, kajian di bidang ini masih perlu terus dikembangkan.

Kajian bidang agama amatlah luas. Kajian ini terkait dengan banyak cabang yang membutuhkan keahlian tertentu. Kajian ini membutuhkan keterlibatan banyak pihak secara berkelanjutan untuk mengembangkannya. Karenanya, pihak-pihak yang menaruh perhatian atau peduli untuk menulis dan menyebarluaskan buku di bidang agama atau keagamaan perlu didukung dan diapresiasi.

Pada tahun 2011 Sekretariat Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama menerbitkan sebanyak dua belas disertasi. Penentuan disertasi dilakukan melalui seleksi. Pada tahap awal, pelaksana kegiatan menghimpun data dan informasi terkait disertasi dari sejumlah perguruan tinggi, terutama perguruan tinggi agama yang menyelenggarakan program strata tiga. Data diserahkan kepada tim ahli untuk dinilai dan dibahas dalam serangkaian pertemuan untuk menentukan judul-judul disertasi yang diprioritaskan untuk diterbitkan. Dalam melaksanakan tugasnya tim ahli bekerja di bawah arahan Kepala Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama.

Disertasi tersebut mencerminkan keragaman dari segi bidang kajian. Bidang yang dimaksud mencakup kajian Al-Qur'an, ilmu kalam, pendidikan dan hukum islam. Selain itu, terdapat diantara disertasi itu dalam bentuk kajian teks atau telaah pustaka, kajian anthropologis, historis, dan sosiologis. Artinya, sejumlah disertasi ini mengkaji agama sebagaimana yang tertuang dan dipahami dari teks suci, pemikiran ahli dan tokoh agama, agama dalam realitas kehidupan individu dan masyarakat. Bahkan dapat dikatakan bahwa ada di antara penulis yang menyajikan kajian tentang hubungan antara cita-cita agama luhur dengan pengaruhnya terhadap pembentukan kondisi sosial

yang diharapkan, atau hubungan antara pemahaman keagamaan dan kondisi sosial.

Adapun disertasi yang diterbitkan pada tahun 2011 sebagai berikut:

1. Dr. Wardani, *Ayat Perang Versus Ayat Damai : Menafsir Ulang Teori Nasikh dalam Al-Qur'an;*
2. Dr. Andi Anderus, *Karakteristik Pemikiran Salafi di Tengah Aliran-Aliran Pemikiran Keislaman;*
3. Dr. Muhammad Damami, *Kepercayaan Kepada Tuhan Yang Maha Esa pada Periode 1973 1983: Sebuah Sumbangan Pemahaman tentang Proses Legalisasi Konstitusional dalam Konteks Pluralitas Keberagaman di Indonesia;*
4. Dr. Moh. Salim Aldjufri, *Wahdah Islamiyah di Gorontalo: Studi tentang Corak Pemikiran dan Respons Masyarakat;*
5. Dr. Sulaiman Al-Kumay, *Islam Bubulan Kumay: Perspektif Varian Awam, Naku, dan Hakekat;*
6. Dr. Doddy S. Truna, *Pendidikan Agama Islam Berwawasan Multikulturalisme: Telaah Kritis atas Muatan Pendidikan Multikulturalisme dalam Buku Ajar Pendidikan Agama Islam (PAI) di Perguruan Tinggi Umum di Indonesia;*
7. Dr. Saidan Lubis, *Perbandingan Pemikiran Pendidikan Islam antara Hasan al-Banna dan Mohammad Natsir;*
8. Dr. Ulfatmi, *Keluarga Sakinah dalam Perspektif Pendidikan Islam:Studi terhadap Pasangan yang Berhasil Mempertahankan Keutuhan Perkawinan di Kota Padang;*
9. Dr. Agus Moh. Najib, *Pengembangan Metodologi Fikih Indonesia dan Kontribusinya bagi Pembentukan Hukum Nasional;*
10. Dr. Habiburrahman, *Rekonstruksi Hukum Kewarisan Islam di Indonesia;*
11. Dr. Didi Kusnadi, *Bantuan Hukum dalam Islam dan Hubungannya dengan UU Advokat dan Penegakan Hukum di Indonesia.*
12. Dr. Mukhlisin Muzarie, *Hukum Perwakafan dan Implikasinya terhadap Kesejahteraan Masyarakat: Implementasi Wakaf di Pondok Modern Darussalam Gontor*

Sehubungan dengan penerbitan buku ini kami menyampaikan terima kasih kepada semua pihak yang memberi dukungan, yang tak dapat disebutkan satu demi satu. Secara terbatas, kami sebutkan antara lain para penulis disertasi, tim ahli, dan staf yang secara langsung menangani kegiatan ini. Semoga sumbangsih semua pihak mendukung upaya memajukan bangsa ini melalui pengembangan bahan pustaka yang mencerahkan pikiran

dan mendorong pengembangan tingkah laku individu dan sosial yang positif.

Kami menyadari bahwa kegiatan penerbitan ini tak luput dari berbagai keterbatasan. Sehubungan dengan hal ini, kami mengharapkan masukan dari berbagai pihak. Kami berharap penerbitan buku yang berkualitas dari berbagai pihak dapat ditingkatkan pada masa yang akan datang. Semoga sejumlah buku yang diterbitkan ini membawa manfaat yang sebesar-besarnya.

Pada kesempatan ini secara khusus kami menyampaikan terima kasih kepada Bapak Kepala Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama atas arahan yang berharga bagi pelaksana kegiatan. Semoga Allah SWT. Senantiasa melimpahkan rahmat dan berkah-Nya kepada kita semua. *Amin ya rabbal alamin*

Jakarta, 02 Desember 2011
Sekretaris Badan Litbang dan Diklat,

DR. H.M. Hamdar Arraiyah, M.Ag.
NIP : 19571027 198503 1 003

KATA SAMBUTAN

KEPALA BADAN LITBANG DAN DIKLAT KEMENTERIAN AGAMA

Bismillahirrahmanirrahim

Segala puji bagi Allah swt., Tuhan semesta alam, atas limpahan rahmat dan karunia-Nya yang senantiasa diberikan kepada segenap makhluk-Nya. Salawat dan salam semoga senantiasadilimpahkan kepada baginda Nabi Muhammad saw., sahabat, keluarga dan pengikutnya.

Saya menyambut gembira program Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama menerbitkan sejumlah disertasi yang menyajikan bahasan tentang agama dalam berbagai bidang. Disertasi ini dihasilkan oleh beberapa Perguruan Tinggi agama di Tanah Air. Program yang sudah dilaksanakan beberapa tahun terakhir ini dipandang perlu untuk terus dilanjutkan karena sejumlah alasan. Diantaranya, untuk memberi dukungan terhadap kegiatan penulisan dan penerbitan karya tulis ilmiah di tanah air yang masih dirasakan kurang, mendorong upaya peningkatan minat baca masyarakat terhadap bahan bacaan di bidang agama yang berkualitas, mendukung sosialisasi pemikiran dan temuan-temuan hasil penelitian, dan mengembangkan kerjasama antara Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama dengan para penulis di bidang agama dan institusi pendidikan tinggi agama.

Kami berharap agar penelitian dan publikasi di bidang keagamaan yang diselenggarakan oleh Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama dapat saling menunjang dan saling mengisi dengan kegiatan serupa yang diselenggarakan oleh lembaga tinggi sesuai dengan fokus perhatian masing-masing. Selama ini, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama bermitra dengan perguruan tinggi agama dalam menyelenggarakan penelitian, diskusi, penerjemahan dan diskusi ilmiah. Sejalan dengan hal itu, penerbitan disertasi ini dirasakan perlu mengingat banyak sekali obyek penelitian yang harus digarap dan membutuhkan banyak tenaga ahli dan terampil dalam bidang penelitian dan karya tulis ilmiah.

Disertasi yang diterbitkan pada tahun 2011 ini meliputi kajian kitab suci (tafsir), kalam/theologi, pendidikan dan hokum Islam. Disertasi bidang tafsir merupakan telaah individual dengan ruang lingkup yang lebih terbatas. Kajian tafsir dilakukan juga oleh Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama dengan ruang lingkup yang lebih luas, dikerjakan secara kolektif dan mengedepankan tema-tema yang disesuaikan dengan

kebutuhan aktual yang perlu segera direspons. Kajian tafsir ini dilakukan terutama oleh Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an. Perbandingan yang dikemukakan ini merupakan contoh yang membedakan antara hasil kajian dalam bentuk disertasi dengan kajian serupa dari para peneliti pada institusi penelitian dan pelatihan yang ada di bawah naungan Kementerian Agama RI.

Sebagian dari disertasi yang diterbitkan ini membicarakan tentang keyakinan keagamaan terhadap Tuhan atau theologi. Perbincangan tentang hal ini dalam Islam masuk wilayah ilmu kalam. Kajian di bidang ini dapat mengacu pada kitab suci dan bersifat normatif. Selain itu, kajian ini dapat pula mengungkapkan pandangan dan keyakinan keaagamaan yang dimiliki oleh individu atau masyarakat. Keyakinan tersebut dipengaruhi oleh berbagai hal yang menyebabkan lahirnya beragam madzhab theologies dalam satu agama, termasuk diantaranya keyakinan kegamaan yang sarat dengan warna local tertentu. Dengan demikian, kajian di bidang ini sangat luas dan diperlukan partisipasi banyak pihak.

Disertasi tentang pendidikan yang diterbitkan tahun ini membahas antara lain, tentang pendidikan dalam keluarga, pendidikan agama berwawasan multikulturalisme, dan pemikiran tokoh muslim tertentu di bidang ini. Fokus kajian tentang pendidikan di dalam keluarga dirasakan sangat relevan dengan kondisi zaman sekarang yang menuntut peran maksimal orangtua dan keluarga dalam pengertian yang lebih luas untuk mengarahkan anak-anak mereka ke jalan yang baik dan benar. Bimbingan orangtua sangat diperlukan untuk mengantisipasi persentuhan dan interaksi anak secara intens dengan dunia luar, aneka informasi, dan beragam budaya terutama melalui media komunikasi. Kajian di bidang ini membutuhkan sumbangan pemikiran dari berbagai pihak mengingat arus pengaruh yang ditimbulkan oleh beragam media komunikasi sangat kuat.

Kajian di bidang hokum dalam kaitannya dengan agama dalam sejumlah disertasi yang diterbitkan tahun ini menyajikan paparan yang sifatnya teoritik maupun implementasinya. Salah satu bentuk implementasi yang dimaksud adalah pengembangan metodologi fikih di negeri ini dan kontribusinya bagi pembentukan hukum nasional. Sumbangan pemikiran dan temuan hasil penelitian di bidang ini diharapkan banyak lahir dari akademisi di perguruan tinggi, termasuk mereka yang melakukan penelitian untuk penyelesaian studi pada strata tiga.

Secara umum, karya tulis ilmiah memang sedapat mungkin dipublikasi agar dapat diambil manfaatnya oleh banyak pihak. Harapan ini dengan sendirinya perlu dicermati oleh pihak-pihak terkait sehingga dapat

sesuai dengan kenyataan. Pihak yang dimaksud disini adalah para penulis, lembaga pendidikan tinggi, dan semua pihak yang dibutuhkan bantuannya dalam penulisan disertasi. Harapan ini sejalan dengan persepsi yang berkembang secara umum bahwa sebuah disertasi lahir dari sebuah penelitian yang dilakukan dengan sungguh-sungguh.

Akhirnya, kami menyampaikan terima kasih kepada semua pihak yang mengambil bagian sehingga penerbitan disertasi ini dapat dilakukan. Kami juga menyadari bahwa kegiatan ini tidak luput dari keterbatasan. Untuk itu, masukan dari berbagai pihak sangat diharapkan. Mudah-mudahan kegiatan seperti ini dapat diusahakan lebih baik pada masa yang akan datang.

Semoga Allah swt. senantiasa melimpahkan rahmat-Nya kepada kita semua. Amin

Jakarta, 02 Desember 2011

Kepala,

Prof. Dr. H. Abdul Djamil, M.A.

KATA PENGANTAR

Setelah melewati masa penelusuran data dan penulisan di beberapa tempat, disertasi ini akhirnya selesai ditulis. Banyak orang atau lembaga yang ikut memberikan kontribusinya hingga terwujudnya karya akademis ini. Ucapan terima terutama saya sampaikan kepada kedua promotor, yaitu Prof. Dr. M. Ridlwan Nasir, M.A. dan Prof. Dr. Burhan Djamaluddin, M.A., yang dengan *low profile* mereka bersedia ditemui di tengah kesibukan. Terima kasih saya sampaikan kepada rektor IAIN Sunan Ampel atas berbagai kebijakannya untuk Pascasarjana, dan Direktur Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel yang juga promotor dan dosen pembimbing akademik atas berbagai arahannya. Begitu juga, ucapan terima kasih yang sama saya sampaikan kepada para dosen atas dedikasi mereka yang tinggi untuk membekali keilmuan penulis, yaitu Prof. Dr. M. Ridlwan Nasir, M.A., Prof. M. Roem Rowi, M.A., Prof. Dr. Nur Syam, M.Si., Prof. Dr. Ali Mufradi, M.A., Prof. Dr. Machasin, M.A., Prof. Dr. M. Amin Abdullah, M.A., Prof. Dr. Syechul Hadi Permono, M.A., dan Prof. Dr. Kamal Fahmi, M.A. Ucapan terima kasih yang sama pula disampaikan kepada para staf atas pelayanan administrasi terbaik mereka, khususnya kepada Bapak Imam Syafi'i, S.Ag., M.Pd.

Sebagian besar isi disertasi ini ditulis selama mengikuti program Pendidikan Kader Mufassir (PKM) di Pusat Studi al-Qur'an (PSQ) selama enam bulan di Jakarta dan dua bulan di Cairo. Melalui program tersebut, penulis mendapat dukungan fasilitas literatur,

bimbingan, dan beasiswa. Oleh karena itu, terima kasih saya sampaikan kepada Prof. Dr. M. Quraish Shihab, M.A sebagai pendiri, Dr. A. Wahib Mu'ti, M.A., Dr. Muchlis M. Hanafi, M.A., Prof. Dr. Nasaruddin Umar, M.A., Prof. Dr. Hamdani Anwar, M.A., Dr. Sahabuddin, M.A., dan Dr. Basyiri, M.A. sebagai pengajar-pengajar yang memberikan kontribusi keilmuan dalam penulisan disertasi ini.

Tidak kurang pentingnya adalah mereka yang membaca proposal atau rancangan disertasi ini, yaitu Dr. Mujiburrahman, M.A. (IAIN Antasari Banjarmasin), Prof. Dr. Abdullah Khazin Afandi, M.A. (IAIN Sunan Ampel Surabaya), Dr. Yusuf Rahman, M.A. (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta), dan Prof. Dr. Hasan Hanafi, M.A. (Cairo) atas saran dan kritik mereka. Abdulaziz A. Sachedina, Andrew Rippin, David S. Powers, Jane Dammen McAuliffe, dan M. A. S. Abdel Haleem bersedia dengan murah hati mengirimkan tulisan-tulisan mereka yang relevan dengan kajian ini. Begitu juga, Muhammad Khairuddin, Lc. (ketika ia studi master di Universitas Cairo), Kusmana, MA. (UIN Syarif Hidayatullah di Jakarta), dan Luthfi, Lc., M.A. (peserta PKM) membantu penulis mengakses literatur-literatur primer. Dalam konteks ini pula, penulis mengucapkan terima kasih atas pelayanan ramah personil perpustakaan di IAIN Sunan Ampel di Surabaya, UIN Syarif Hidayatullah, Pusat Studi al-Qur'an, Iman Jama', *Islamic College for Advanced Studies* (ICAS) Paramadina, dan *Islamic Cultural Center* (ICC) al-Huda di Jakarta.

Bantuan yang tak ternilai selama di Surabaya diberikan oleh kolega saya, yaitu Drs. Moch. Tolchah, M.Ag. dan Dzikri Nirwana, S.Th.I., M.Ag. Selama di Ciputat, penulis banyak memperoleh bantuan dari teman-teman mahasiswa UIN Syarif Hidayatullah. Terima kasih secara khusus disampaikan kepada Nurhidayat, M.A., Dr. Saifuddin, M.Ag., dan Ilikam, Lc., M.A. Selama di Cairo, penulis memperoleh data dan masukan dari beberapa mahasiswa di sana. Terima kasih disampaikan kepada para penggiat Forum Studi al-Qur'an (Fordian) yang diketuai Rais Fata dan dibimbing Toyib Arifin, serta teman-teman yang lain, seperti Miftahur Rahman, S.Ag., Lc.,

Saifuddin, M.A., Taufiq Jember, dan dua Agus Salim (Makasar dan Jawa) yang sama-sama hafiz Qur'an dengan *qira'at* sepuluhnya.

Dukungan biaya studi dan dana penelitian ditanggung oleh beberapa pihak. Penulis mengucapkan terima kasih kepada rektor IAIN Antasari Banjarmasin dan dekan Fakultas Ushuluddin atas bantuan finansial dan ijin meninggal tugas sebagai staf administrasi selama studi ini. Bantuan finansial juga diberikan oleh Direktorat Perguruan Tinggi Islam Kementerian Agama RI, Pemerintah Provinsi Kalimantan Selatan, Pemerintah Kabupaten Hulu Sungai Tengah, Pusat Studi al-Qur'an (PSQ), dan *The Indonesian International Education Foundation* (IIEF) Jakarta melalui *Indonesian Scholar Dissertation Award* (ISDA). Dalam hal yang sama, terima kasih disampaikan kepada Drs. H. Syahrudi Ramli (Ponpes Darul Hijrah) dan Hj. Badi'ah Ma'ruf, S.Ag.

Terakhir dan tentu tidak kurang pentingnya adalah keluarga tercinta. Penulis dedikasikan karya ini kepada ayah dan ibu tercinta, Anwar dan Airmas. Istri dan puteri tersayang, Hj. Nahrul Hayati, ST. dan Nahwa Tazkiya, telah rela lama ditinggal selama studi. Dukungan yang tidak kurang juga diberikan oleh *kai-nini* Kia. H. Birul Walidain, ST. dan Hj. Normilawati. Terima kasih untuk semua.

Dengan kebaikan mereka, disertasi ini bisa dirampungkan dengan segala kelebihan dan kekurangannya. Dimulai tahun 2007, disertasi ini dirancang dan ditulis dari kesadaran penulis akan pentingnya sikap kita terhadap *turath* dan pandangan kita ke depan akan pentingnya *hadâthah*. Dengan kehormatan yang mendalam atas perjuangan gigih para penulis terdahulu, *turâth* mereka diletakkan di atas mizan untuk dinilai untuk melihat masa depan, karena dengan beginilah sebuah kajian kritis-analitis akan memiliki artinya. Kritik diperlukan justeru untuk menatap masa depan yang lebih baik. Oleh karena itu, disertasi ini semaksimal mungkin berupaya memenuhi tantangan seorang tokoh ulama Mâlikî, Abû Bakr ibn al-'Arabî (w. 543 H), yang namanya dalam disertasi ini diapresiasi sekaligus dikritik: "*lâ yanbaghî li man yusannif an ya'dula 'an ahad al-amrayn; immâ an yakhtarja ma'nan aw yabtadi'a mabnan, wa illâ kâna dhâlika taswîd al-waraq wa tahliyah bi hilyat al-saraf*"

(tidak sepatutnya bagi orang yang ingin menulis mengabaikan salah satu dari dua hal; adakala ia harus menciptakan makna baru atau menciptakan bangunan keilmuan baru. Jika tidak, hal itu hanya mencoret-coret kertas dan merias dengan riasan pemborosan). Dengan ungkapan lain, ada dua hal yang dituntut, yaitu interpretasi baru (*ma'nâ*) atau rekonstruksi bangunan keilmuan (*mabnâ*). Semoga disertasi ini bisa memenuhi sebagian harapan ini.

Terima kasih penulis sampaikan kepada Badan Litbang Agama Kementerian Agama RI yang telah menerbitkan disertasi ini. Semoga disertasi yang diterbitkan ini memberikan sumbangan yang berarti dalam upaya memahami kembali persoalan penganuliran ayat-ayat damai yang merupakan persoalan serius yang menggelayuti nalar ulama tafsir klasik hingga modern. Telaah analitis-kritis ini diharapkan bisa memberikan pemahaman baru. Tujuan akhirnya adalah terciptanya kehidupan bersama secara damai antar pemeluk agama.

Akhirnya, dengan kesadaran akan kelebihan dan kekurangan, semoga disertasi ini bermanfaat.

Banjarmasin, 23 September 2011

Wardani

ABSTRAK

Disertasi doktor ini terfokus pada tiga isu. Pertama, untuk mengkaji pendapat-pendapat para penafsir al-Qur'an yang berkembang tentang asal-usul dan status keberlakuan ayat pedang. Kedua, untuk mengkaji faktor-faktor penyebab di balik kontroversi tersebut. Ketiga, untuk mengkaji pengaruh penganuliran ayat-ayat damai terhadap perumusan fiqh *jihâd*.

Metode yang diterapkan dalam kajian ini adalah dengan menganalisis dan mengkaji secara kritis pendapat-pendapat beragam para penafsir al-Qur'an tentang isu-isu tersebut, khususnya isu penganuliran. Dengan menerapkan analisis wacana kritis Teun van Dijk, kajian ini mencoba mengaitkan pendapat-pendapat beragam para penafsir al-Qur'an tersebut sebagai teks dalam hubungannya dengan konteks ideologis, politis, dan historis.

Riset ini sampai pada kesimpulan berikut. Pertama, istilah ayat pedang tersebut muncul dari statemen 'Alî bin Abî Tâlib (w. 40 H), sebagaimana diriwayatkan oleh Sufyân bin 'Uyaynah (w. 198 H), bahwa Nabi Muhammad diutus dengan pedang, dengan merujuk kepada Q.9/113:5. Statemen ini kemudian memicu perdebatan di kalangan para penafsir al-Qur'an, termasuk tentang keberlakuannya. Ada empat pendapat yang berkembang, yaitu pendapat bahwa ayat tersebut *muhkam*, menganulir (*nâsikh*) ayat lain, teranulir (*mansûkh*) secara internal, atau teranulir (*mansûkh*) dengan ayat lain. Pendapat yang paling kontroversial adalah bahwa ayat ini dianggap menganulir banyak ayat damai (yang sering disebut sebagai ayat-

ayat kesabaran, pemberian maaf, atau ayat rekonsiliasi) yang mencapai seratus tiga puluh lima ayat yang memerintahkan agar kaum muslim bersifat toleran dengan komunitas-komunitas non-muslim. Kedua, kontroversi tersebut terjadi karena beberapa faktor, yaitu perdebatan klasik tentang keberadaaan teori penganuliran (*naskh*), penafsiran yang tidak orisinal, seperti persoalan bagaimana memperteinukan pesan partikular-universal ayat, problem semantik, ketegangan antara otoritas keagamaan dan akal, bias teologis, bias juridis, dan bias sufistik, serta konteks sosio-historis dan politis, seperti konteks perang Salib dan mengiatnya gerakan ke arah Islam politis. Ketiga, penganuliran ayat-ayat damai dengan ayat pedang tersebut, yang berpengaruh besar dalam perumusan fiqh *jihâd*, berakibat terjustifikasinya kekerasan terhadap non-muslim.

PEDOMAN TRANSLITERASI DAN PENGUTIPAN AYAT

A. Transliterasi Arab-Latin

No.	Arab	Indonesia
1.	ا	`
2.	ب	b
3.	ت	t
4.	ث	th
5.	ج	j
6.	ح	ḥ
7.	خ	kh
8.	د	d
9.	ذ	dh
10.	ر	r
11.	ز	z
12.	س	s
13.	ش	sh
14.	ص	ṣ
15.	ض	ḍ

No.	Arab	Indonesia
16.	ط	ṭ
17.	ظ	ẓ
18.	ع	'
19.	غ	gh
20.	ف	f
21.	ق	q
22.	ك	k
23.	ل	l
24.	م	m
25.	ن	n
26.	و	w
27.	ه	h
28	ء	'
29.	ي	y

Vokal panjang ditulis sebagai berikut:

ا = ā

ي- = ī

و- = ū

Kata yang diakhiri dengan hurup *yā`* ganda (*tashdīd*) ditulis dengan ī, seperti al-Zuhrī, Makkī al-Qaysī, dan Ibn Ḥazm al-Andalusī. Jika hurup ini diakhiri dengan *tā` marbūṭah*, penulisannya adalah *īyah*, seperti Ibn Qayyim al-Jawzīyah. Jika hurup ini terletak di tengah kata, penulisannya adalah dengan hurup ganda (yy), seperti *al-mubayyan*.

Partikel ال yang mengawali kata ditulis dengan "al", baik pada huruf-huruf awal kata *shamsīyah* maupun *qamarīyah*, seperti *al-nāsikh, al-mansūkh.*

Tā' marbūṭah (ة) ditulis dengan ketentuan:

1. Kata yang berakhiran *tā` marbūṭah* yang merupakan suatu kesatuan dengan kata sesudahnya sebagai kata sifat ditulis dengan "h", seperti: *sunnah sayyi'ah* dan *nazrah 'āmmah.*
2. Jika *tā` marbūṭah* tersebut beriringan dengan kata sesudahnya sehingga membentuk hubungan *iḍāfah,* penulisannya adalah dengan "t", seperti: *Silsilat al-Aḥādīth al-Ṣaḥīḥah* dan *Tuḥfat al-Ṭulāb.*

B. Pengutipan Ayat

Penulisan sumber dari ayat al-Qur`an menggunakan singkatan Q. (al-Qur`an)/ nomor urut surah dalam *muṣḥaf* / nomor urut turun surah berdasarkan kronologi dalam *muṣḥaf* Mesir, seperti: Q.9/113:5, Q.2/87:193

DAFTAR SKEMA, TABEL, DAN GRAFIK

Skema:

1. Metode analitis-kritis 32
2. Gerak *ta'wil* menurut al-Bahrani 159
3. Gerak *ta'wil* ayat al-Quran – ayat *Kawniyah* 161
4. Gerak *ta'wil* ayat *kawniyah* – ayat al-Quran 161
5. Nilai dan turunan-turunannya 344
6. Metode sintesis untuk menyatukan "gerak makna" partikular-universal 346
7. Interrelasi penganuliran ayat-ayat damai dengan *jihad* dan konsep-konsep terkait 452

Tabel:

1. Berbagai alternatif pembacaan (*qira'at*) 106
2. Kategori penafsiran dalam klaim keberadaan *naskh* ... 117
3. Model fungsionalisasi *naskh* dalam hukum Islam 166
4. Kontroversi ulama tentang istilah dan identifikasi ayat penganulir ayat-ayat damai 228
5. Rekapitulasi ayat-ayat damai yang teranulir (menurut pertokoh) 261
6. Rekapitulasi ayat-ayat damai yang teranulir (kompilasi dari beberapa penulis) 335
7. Pengaruh kronologi Ibn 'Abbas terhadap kronologi legislasi perang 423

Grafik: Penganuliran ayat-ayat damai 263

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR ix
ABSTRAK xiii
PEDOMAN TRANSLITERASI xv
DAFTAR DAFTAR SKEMA, TABEL, DAN GRAFIK xvii
DAFTAR ISI xix

BAB I Pendahuluan 1
A. Latar Belakang Masalah 1
B. Rumusan Masalah 15
C. Tujuan dan Manfaat 15
D. Kajian Terdahulu 19
E. Kerangka Teori 26
F. Metode Penelitian 29
G. Sistematika Pembahasan 33

BAB II Wacana Penganuliran (*Naskh*) al-Qur'an: Survei Kritis atas Konsep dan Sejarah Pemikiran 37
A. Pengertian *Naskh*: Pergeseran Semantik Sebuah Konsep 37
1. Dari Makna Generik ke Makna Terminologis 37
2. Dari *Naskh* Sebagai Penganuliran ke Penundaan 53
3. Dari *Naskh* Konvensional-Kronologis ke Revolusioner-Progresif 68
B. Argumentasi dalam Kontroversi Keberadaan *Naskh* al-Qur'an: Sebuah Perdebatan 84

1. Argumentasi Teks (*Nass*) al-Qur'an 84
2. Argumentasi Konsensus (*Ijmâ'*) 117
3. Argumentasi Logika Teologis 128
4. Argumentasi Logika Yuridis 138
C. Fungsionalisasi *Naskh* dan Kepentingan Pengusungnya 146
1. Sebagai Syarat Mutlak dalam Penafsiran al-Qur'an.. 146
2. Sebagai Metode *Ta'wîl* al-Qur'an 156
3. Sebagai Metode Pengembangan Hukum Islam 163

BAB III Ayat Pedang (*Âyat al-Sayf*): Pelacakan Asal-usul Istilah, Identifikasi, dan Kontroversi Status Keberlakuan (*Ihkâm* atau *Naskh*) 169
A. Asal-usul Istilah 169
1. Fase Abad Ke-2-3 H: Keadaan Para Penulis Awal *Naskh* 169
2. Fase Abad Ke-4 H: Penisbatan Ibn Abî Hâtim al-Râzî (w. 327 H) kepada 'Alî bin Abî Tâlib 172
3. Fase Abad Ke-5-7 H: Awal Penyebaran Istilah 178
4. Fase Abad Ke-8 H: Pengembangan Ibn Kathîr (w. 774 H) 184
B. Identifikasi Ayat 188
1. Kerancuan Terminologi: *Âyat al-Sayf*, *Âyat al-Qitâl*, dan *Âyat al-Jihâd* 188
2. Kontroversi dalam Identifikasi Ayat Pedang 197
C. Kontroversi Pendapat tentang Status Keberlakuan (*Ihkâm* atau *Naskh*) 229
1. Sebagai Ayat Penganulir (*Nâsikh*) terhadap Ayat-ayat Lain 230
2. Sebagai Ayat Teranulir (*Mansukh*) Secara Internal .. 264
3. Sebagai Ayat Teranulir (*Mansûkh*) dengan Ayat Lain 269
4. Sebagai Ayat yang Tetap Berlaku (*Muhkam*) 276

BAB IV Dari Teks ke Konteks: Kritik Atas Penganuliran Ayat-ayat Damai 277
A. Kritik *Ta'wîl* Teks (*Nass*) 277

1. Penganuliran Ayat-ayat Damai 277
2. Kritik Metode *Ta'wîl* Penganuliran 336
3. Kritik Kecenderungan *Ta'wîl*: Memahami Isi Kesadaran Penulis 375
B. Faktor-faktor Ideologis 382
1. Bias Pandangan Teologi 381
2 Bias Pandangan Fiqh 391
3. Bias Pandangan Tasawwuf 394
C. Konteks Sosio-Historis-Politis 401
1. Perang-perang Pada Fase Awal Islam 401
2. Perang Salib (339-535 H/ 1095-1291 M) 406
3. Situasi Intelektual: Otoritas Salaf dan Perumusan Fiqh Politik 411

BAB V Implikasi Penganuliran Ayat-ayat Damai dalam Perumusan Fiqh *Jihâd* 417
A. Wacana Fiqh tentang Hukum *Jihâd* 417
1. Kronologi Legislasi *Jihâd* 417
2. *Jihâd* Sebagai Perang Permanen 426
3. *Jihâd* Sebagai Media Penyebaran Islam 434
B. Interrelasi Penganuliran Ayat-ayat Damai, *Jihâd*, dan Konsep-konsep Terkait 439
1. Dikotomi *Dâr al-Islâm* dan *Dâr al-Harb* 439
2. *Al-Amr bi al-Ma'rûf wa al-Nahy 'an al-Munkar*: Kontrol Sistem Politik 445
3. *Hijrah*: Transformasi Sosio-Politis 447

BAB VI Penutup 453
A. Kesimpulan 453
B. Implikasi Teoretik 456
C. Keterbatasan Studi 459
D. Rekomendasi 460

Daftar Pustaka 461
Daftar Riwayat Hidup 499

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latarbelakang Masalah

Dalam studi ilmu-ilmu al-Qur'an (*'ulûm al-Qur'ân*), persoalan penganuliran (*naskh*) adalah salah satu persoalan yang sejak zaman klasik hingga modern tetap menjadi kontroversi yang tak kunjung berujung dan tetap memicu kontroversi. Intensitas debat tentang persoalan ini tercermin, antara lain, dari banyaknya karya tokoh Islam dan Barat tentang ini. Al-Zarkashî (w. 794 H), penulis *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân,* misalnya, menyebut karya-karya yang ditulis hingga masanya tentang masalah ini, seperti: karya Qatâdah bin Di'âmah al-Sadûsî (w. 118 H), Abû 'Ubayd al-Qâsim bin Sallâm (w. 224 H), Abû Ja'far al-Nah?h?âs (w. 338 H), Hibatullâh bin Salâmah (w. 410 H), Ibn al-'Arabî (w. 546 H), Ibn al-Jawzî (w. 597 H), dan Makkî al-Qaysî (w. 313 H).[1] Penelitian yang dilakukan oleh Mustafâ Zayd dalam *al-Naskh fî al-Qur'ân al-Karîm* menyebut sejumlah karya ulama di abad ke-2 H/ 8 M, termasuk yang masih dalam bentuk manuskrip tentang *naskh*.[2] Kalangan pengkaji Barat

[1]Badr al-Dîn al-Zarkashî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân,* ed. Muh?ammad Abû al-Fad?l Ibrâhîm, vol. 1 (Cairo: Dâr Ih?yâ al-Kutub al-'Arabîyah, 1957 M/ 1376 H), 9.

[2]Lihat Mus?t?afâ Zayd, *al-Naskh fi al-Qur'ân al-Karîm: Dirâsah Tashrî'iyah Târikhîyah Naqdîyah,* vol. 1 (Cairo: Dâr al-Yusr, 2007 M/ 1428 H), 306-418; Abû 'Abdillâh Shu'lah, *S?afwat al-Râsikh fî 'Ilm al-Mansûkh wa al-Nâsikh* (T.tp.: Maktabat al-Thaqâfah al-Dînîyah, 1995), 54-67; Sha'bân Muh?ammad 'Ismâ'îl, *Naz?arîyat al-Naskh fî al-Sharâ'i' al-Samâwîyah* (T.tp.: Dâr al-Salâm,1988), 162-174. Penelitian Fuat Sezgin dalam *Geshichte des Arabischen Schrifttums* dan H?âjî Khalîfah dalam *Kashf al-Z?unûn* juga memuat pemetaan karya-karya yang telah ditulis tentang *naskh*.

juga melakukan kajian-kajian intensif tentang *naskh*, seperti Ignaz Goldziher, John Burton, Andrew Rippin, dan David S. Powers. Banyaknya karya tentang *naskh*, baik dalam studi intelektual muslim maupun Barat, tidak menyurutkan munculnya perspektif-perspektif baru di kalangan muslim, seperti Mahhmûd Muhammad Thâhâ yang telah dieksekusi mati di masa rezim Numeiri di Sudan pada tahun 1985 dalam *al-Risâlah al-Thâniyah min al-Islâm*,[3] sebuah penjungkirbalikan konsep *naskh* konvensional yang kemudian menjadi titik-tolak perspektif Abdullah Ahmed an-Naim dalam *Toward an Islamic Reformation* dalam melihat shari'ah dengan kacamata HAM dan hukum positif, Muh?ammad Shah?rûr seperti dalam *Nah?wa Us?ûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî* [4] dan *Dirâsât Islâmiyah Mu'âs?irah fî al-Dawlah wa al-Mujtama'*,[5] dan Ah!mad al-Bah?râmî, seorang Shî'î, dalam *al-Ta'wîl: Manhaj al-Istinbât? fî al-Islâm*.[6]

Kontroversi tentang *naskh* menjadi semakin menarik minat kajian para peneliti karena kesimpulan-kesimpulan yang dihasilkan berimplikasi kepada persoalan-persoalan krusial. Fenomena *naskh*, antara lain, dikaitkan dengan persoalan yang sangat penting, yaitu otentisitas al-Qur'an sebagai wahyu tuhan.[7] Salah satu yang menjadi sasaran kritik terhadap teori *naskh* adalah identifikasi ayat-ayat al-Qur'an yang dikategorikan sebagai ayat yang menganulir (*nâsikh*) dan yang dianulir (*mansûkh*), tidak ada kesepakatan para ulama

---

[3]Versi terjemahan buku ini: *The Second Message of Islam*, trans. Abdullah Ahmed an-Naim (Syracuse: Syracuse University Press, 1987); *Arus Balik Syariah*, terj. Khairon Nahdliyyin (Yogyakarta: LKiS, 2003).

[4]Muh?ammad Shah?rûr, *Dirâsât Islâmîyah* (4): *Nah?wa Us?ûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî: Fiqh al-Mar'ah* (Suriah: Dâr al-Ahâlî li al-T?ibâ'ah wa al-Nashr wa al-Tawzî', 2000), 88, 229-231.

[5]Muh?ammad Shah?rûr, *Dirâsât Islâmîyah Mu'âs?irah fî al-Dawlah wa al-Mujtama'* (Suriah, Damaskus: Dâr al-Ahâlî li al-T?ibâ'ah wa al-Nashr wa al-Tawzî', 1994), 281-301.

[6]Judul lengkapnya adalah *al-Ta'wîl: Manhaj al-Istinbât? fî al-Islâm. Dirâsah fî al-Târikh wa al-Turâth wa al-Fikr Takshif 'an Ma'âlim Manhaj al-Istinbât? 'ind al-Rasûl wa Ahl al-Bayt wa al-S?ah?âbah* (T.Tp.: Dâr al-Ta'wîl li al-T?ibâ'ah wa al-Nashr, 1999).

[7]Stefan Wild, "Abrogation", dalam Oliver Leaman (ed.), *The Qur'an: an Encyclopaedia* (New York: Routledge, 2006), 5.

tentang jumlahnya. Ada yang mengemukakan angka ayat teranulir lebih banyak, sedang, bahkan ada yang menafikannya sama sekali. Begitu juga, jenis *naskh* juga bervariasi. Ada satu ayat penuh menganulir satu ayat yang lain. Akan tetapi, sebagaimana disebutkan oleh Ibn Salâmah, ada satu ayat yang salah satu bagiannya dianulir oleh ayat lain, dan bagian lain dari ayat yang sama dianulir oleh ayat yang lain, seperti bagian pertama Q.2/87:219 dianulir oleh Q.4/92:43, sedangkan bagian kedua dianulir oleh Q.9/113:103. Para pengkaji *naskh* juga mencatat adanya jenis *naskh* yang tidak lazim, yaitu ada satu ayat yang di dalamnya terkumpul *nâsikh* dan *mansûkh* sekaligus (*jama'a al-nâsikh wa al-mansûkh*), yaitu Q.5/112:105. Bahkan, ada ayat *mansûkh* yang paling unik (*a'jab al-mansûkh*), yaitu Q.7/39:199 yang memuat tiga potong ayat: "Jadilah engkau pemaaf, suruhlah orang mengerjakan yang *ma'rûf*, dan berpalinglah dari pada orang-orang yang bodoh". Frase pertama ayat tersebut dianulir oleh Q.9/113:102, frase kedua adalah *muh?kam*, dan frase ketiga dianulir oleh *âyat al-sayf*. Ibn Salâmah menganggap ayat ini sebagai ayat teranulir (*mansûkh*) yang paling unik.[8]

Di antara jenis *naskh* yang disebut "*naskh* yang unik" (*'ajîb al-naskh*), antara lain, adalah ayat yang dikenal dengan ayat pedang (*âyat al-sayf*, *the sword-verse*) yang menjadi penganulir, antara lain, terhadap Q.7/39:199 dalam contoh di atas. Para penulis berbeda pendapat dalam mengidentifikasi ayat pedang. Keunikan jenis penganuliran ini adalah bahwa ayat tersebut memperoleh status yang luar biasa, karena dikatakan menganulir secara sekaligus ayat-ayat lain dengan jumlah yang cukup banyak. Ayat tersebut berisi perintah kepada kaum muslim, untuk memerangi kalangan non-muslim, sehingga menganulir semua ayat damai (*âyât al-silm; peace- verses*), seperti ayat-ayat perjanjian damai (*âyât al-muwâda'ah/al-muhâdanah/al-muhâdanah*), ayat-ayat yang berisi pernyataan

---

[8]David S. Powers, "The Exegetical Genre *Nâsikh al-Qur'ân wa Mansûkhuhu*", *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, ed. Andrew Rippin (Oxford: Clarendon, 1988), 133.

bahwa Nabi hanya sebagai pemberi peringatan (*âyât al-indhâr*),[9] yang berisi perintah agar beliau bersabar (*âyât al-s?abr*),[10] atau ayat-ayat pemberian maaf (*âyât al-'afw wa al-s?afh?*), dan ayat-ayat larangan mengganggu orang-orang yang tidak seiman (*âyât al-i'râd?*). Bahkan, klaim *naskh* melebar ke ayat-ayat etika dan teologi yang kandungannya permanen.[11]

Kontroversi tidak hanya terjadi dalam mengidentifikasi ayat pedang, melainkan juga berapa jumlah ayat al-Qur'an yang dianulir oleh ayat tersebut. Dengan demikian, persoalan penganuliran pada ayat pedang menyisakan banyak problem. Pertama, tidak hanya kerumitan-kerumitan dalam persoalan penganuliran secara umum, seperti implikasinya dalam persoalan otentisitas al-Qur'an, sehubungan dengan proses pengumpulan al-Qur'an, bahkan hingga persoalan teologis tentang *al-badâ'*[12] yang sesungguhnya rumit. Kerumitan-kerumitan tersebut juga tampak pada kasus penganuliran *âyat al-sayf*, seperti tidak adanya kesepakatan para ulama dalam menentukan ayat al-Qur'ân mana yang disebut sebagai ayat pedang dan statusnya yang kontroversial.

Kedua, persoalan kesatuan ide-ide al-Qur'an ketika berbicara tentang satu tema, selalu ada koherensi kandungan al-Qur'an, tidak kontradiksi. Isu penganuliran pada *âyat al-sayf* menimbulkan isu tentang kontradiksi internal al-Qur'an, terutama antara ayat tersebut dengan ayat-ayat yang memuat pesan-pesan konsiliasi atau sikap

---

[9]Misalnya: Q 15/54:89, Q.19/44: 39, Q.22/103:49, Q.35/43:24.

[10]Misalnya: Q.40/60:55, Q.50/34:39, Q.68/02:48.

[11]Misalnya penganuliran "*wa qûlû li al-nâs h?usna*" (Q.2/87:83) dan "*alaysa Allâh bi ah?kam al-h?âkimîn*" (Q.95/28:8) yang dikritik pedas oleh Ibn al-Khat?îb dalam *al-Furqân: Jam' al-Qurân wa Tadwînuh, Hijâuh wa Rasmuh, Tilâwatuh wa Qirâ'atuh, Wujûb Tarjamatih wa Idhâ'atih* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, t.th), 155-156, 159.

[12]Kata "*badâ*" secara etimologis bermakna (1) jelas setelah sebelumnya tidak jelas (*al-z?uhûr ba'd al-khafâ*) dan (2) munculnya pemikiran baru yang sebelumnya belum pernah muncul (*nashat ra'y jadîd lam yakun*). Secara teologis bermakna sebagai keyakinan bahwa Allah mengetahui sesuatu setelah sebelumnya tidak diketahui-Nya. Lihat lebih lanjut (Pseudo) 'Abd al-Jabbâr, *Sharh? al-Us?ul al-Khamsah*, versi Qawâm al-Dîn Mânakdîm, ed 'Abd al-Karîm 'Uthmân (Cairo: Maktabat Wahbah, 1965 M/ 1384 H), 583-585; Mus?t?afâ Zayd, *al-Naskh fî al-Qur'ân al-Karîm*, vol. I, 27.

lebih lunak (*âyât al-s?abr, âyât al-muhâdanah, âyât al-muwâd?a'ah,* atau *âyât al-s?afh? wa al-'afw*) terhadap non-muslim. Jika benar bahwa teori penganuliran dimaksudkan sebagai penjelasan terhadap ayat-ayat al-Qur`an yang ide-idenya kontradiktif, itu artinya bahwa para teoretisi mengakui adanya kontradiksi antar ayat yang tidak mungkin dikompromikan. Jika keadaannya demikian, pandangan teoretisi *naskh* justeru mengokohkan kritik terhadap otentisitas al-Quran.

Ketiga, isu kekerasan (*violence*) atas nama ayat al-Qur'an seperti itu yang menyebabkan ketegangan dalam hubungan antar agama, antara muslim dengan non-muslim. Hal itu disebabkan oleh adanya pembenaran (justifikasi) dengan *naskh* pada level teoretis *'ulûm al-Qurân* di satu sisi, dan pemahaman yang parsial tentang ide al-Qur'an, yang seharusnya dipahami sebagai kesatuan yang utuh, tentang "*the others*" (non-muslim). Selama ini, beberapa kritik ditujukan kepada al-Qur'an sebagai akar munculnya kekerasan-kekerasan. Kritik terhadap sikap Islam terhadap non-muslim, seperti "mitos toleransi Islam", yang menimbulkan ketakutan kepada Islam (*Islam-phobia*) pada tingkat tertentu menunjukkan, banyak masalah dan anomali (penyimpangan) dalam tafsir, karena pemahaman terhadap agama Islam, tak pelak lagi, bermuara dari pemahaman kitab suci juga. Ajaran tentang *jihâd*, misalnya, yang sejak abad ke-1 H/ 7 M sudah dipahami sebagai perjuangan militer, ternyata berbeda dipahami antara kalangan Sunnî dan Shî'ah. Kalangan fuqaha Sunnî menganggap perebutan kekuasaan yang pernah terwujud dalam sejarah, sebagai hasil dari *jihâd* ofensif dimaksudkan untuk mendirikan sebuah tatanan sosial dan politik Islam. Berbeda dengan kalangan Sunnî, kalangan Shî'ah menyatakan bahwa keberadaan para imam sudah merupakan syarat yang cukup untuk melakukan *jihâd* ofensif.[13]

[13]Abdul Aziz A. Sachedina. "The Development of *Jihâd* in Islamic Revelation and History", dalam James Turner Johnson dan John Kelsay)ed.(, *Cross, Crescent, and Sword. the Justification and Limitation of War in Western and Islamic Tradition*)New York: Greenwood Press, 1990(, 35-50.

Salah satu kritik tajam terhadap sikap Islam terhadap non-muslim dilontarkan oleh S. M. Zwemer dalam artikelnya "The Sword of Mahommed and Ali" dalam jurnal *The Muslim World* yang dipeloporinya sendiri penerbitannya sejak tahun 1911 M. Ia mengkritik tajam terhadap dakwah Nabi Muhammad yang, menurutnya, digerakkan dengan "pedang" (kekerasan). Zwemer mengutip pernyataan Sir William Muir dalam bukunya, *The Life of Mahomet*, "*The sword of Mahomet and the Coran are the most fatal enemies of civilization, liberty, and truth, which the world has yet known*"[14] (Pedang Mahomet [Muh?ammad] dan al-Qur'an adalah musuh yang paling fatal bagi peradaban, kebebasan, dan kebenaran yang pernah dikenal oleh dunia). Begitu juga, Thomas Carlyle dalam *Heroes and Hero Worship*, sebagaimana dikutipnya, menghubungkan pedang tersebut dengan dakwah Nabi Muhammad yang menggunakan kekerasan terhadap kalangan minoritas. Point penting dari kritiknya adalah kasus "ayat pedang" (*âyat al-sayf, the sword-verse*) yang dalam khazanah literatur-literatur *'ulûm al-Qurân* yang menganulir seratus dua puluh empat ayat al-Qur'an.[15] Menurut Zwemer, penganuliran ayat sebanyak itu adalah representasi ajaran pedang, yaitu pedang Allah dan Muhammad. Atas dasar ini, ia menarik kesimpulan tentang proses perubahan dakwah Nabi Muhammad sebagai berikut:

> At the beginning of his career Mohammed propagated the religion of Islam by teaching, by preaching, and argument. In the earlier *Surahs* he said he was only a warner. But when he came to power he also felt conscious of a new authority and sanctioned the use of sword. We are not surprised, therefore, that in the same short chapter that contains "the Sword Verse" he uses the astonishing pluase "God and His Apostle" no less than sixteen times.[16]

---

[14]S. M. Zwemer, "The Sword of Mohammed and Ali", *The Moslem World*, vol. 11, no. 2 (April 1931), 109.

[15]Ibid., 109-120.

[16]Ibid., 120.

Pada permulaan karirnya, Muhammad menyebarkan agama Islam dengan pengajaran, dengan dakwah, dan argumen. Pada beberapa surah yang turun lebih awal, ia mengatakan bahwa ia hanyalah seorang pemberi peringatan. Akan tetapi, ketika ia memperoleh kekuasaan, ia juga merasa sadar sebagai seorang penguasa baru dan memutuskan untuk menggunakan pedang. Oleh karena itu, kita tidak terkejut bahwa dalam surah pendek yang sama yang memuat "ayat pedang" ia menggunakan frase yang mengherankan "Tuhan dan Rasul-Nya" tidak kurang dari enam belas kali.

Inilah yang disebut Zwemer sebagai evolusi doktrin pedang dengan mengutip pernyataan Ibn 'Âbidîn (w. 1252 H), seorang penulis kitab fiqh H?anafi, *Radd al-Mukhtâr*:

Know thou that the command of fighting was revealed by degrees, for the Prophet was at first commanded to deliver his message, then to discuss and dispute and endeavour to convince the unbelievers by argument; then the believers were permitted to fight; then they were commanded to fight, at first at any time, except the sacred months, then absolutely, without exception.[17]

Ketahuilah olehmu bahwa perintah untuk berperang diturunkan dengan beberapa tahap, karena Rasul semula diperintahkan untuk menyampaikan risalahnya, kemudian mendiskusikan dan berdebat serta berupaya untuk meyakinkan orang-orang kafir dengan argumen-argumen; lalu orang-orang yang beriman dijinkan untuk berperang, kemudian mereka diperintahkan untuk berperang, semula pada waktu apa saja, dengan pengecualian pada bulan-bulan suci, kemudian akhirnya, tanpa pengecualian.

S. M. Zwemer, tentu saja, hanyalah salah seorang di antara sejumlah orang yang mengkritik problem ajaran Islam yang dimaknai berbeda-beda.[18] *Jihâd* adalah konsep dalam Islam yang berasal dari

---

[17]Ibid., 121. Lihat Ibn 'Âbidîn, *Radd al-Mukhtâr 'alâ al-Durr al-Mukhtâr*, ed. al-Shaykh 'Âdil Ah?mad 'Abd al-Mawjûd dan al-Shaykh 'Alî Muh?ammad Mughawwas, vol. 6 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1994), 199.

[18]Lihat lebih lanjut Alwi Shihab, *Membedah Islam di Barat: Menepis Tudingan, Meluruskan Kesalahpahaman* (Jakarta: Gramedia, 2004), 58-81.

al-Qur'an yang dimaknai berbeda-beda, dan sering disalahpahami sebagai "teror atas nama Islam".[19] Meski banyak karya yang dihasilkan oleh para intelektual untuk menepis anggapan tentang Islam sebagai sumber kekerasan dengan mengklarifikasi doktrin *jihâd* dengan pemaknaan baru,[20] *image* tentang Islam sebagai "agama pedang" senantiasa didengungkan.[21] Kritik ini juga berdampak secara teologis kepada beberapa pemeluk baru Islam (*muallaf*) di Amerika.[22]

Memang, tafsir dipengaruhi oleh faktor-faktor subjektivitas, seperti faktor pendidikan, lingkungan sosial masyarakat, ideologi, keyakinan agama, dan kecenderungan berpikir, sehingga tafsir sangat mungkin diabdikan untuk kepentingan ideologis. Teks bisa dijadikan sebagai justifikasi berbagai kepentingan. Dalam konteks seperti inilah, gerakan politik Islam yang menyembul dalam dekade terakhir pasca tragedi 11 September 2001 di WTC, sering dihubungkan dengan jaringan terorisme global. Gedung Putih Amerika Serikat menyatakan perang atas segala jenis terorisme yang menjadi titik awal ketegangan politis Islam *vis-a-vis* Barat. Sejak Osamah bin Laden memproklamirkan *jihâd* terhadap Amerika Serikat, dan Presiden George W. Bush menyatakan bahwa Islam "mengajarkan damai", ada kebingungan kalangan Barat tentang

---

[19]John L. Esposito, *Unholy War: Teror in the Name of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 27. Esposito sebelumnya juga menulis buku yang mengulas soal ancaman Islam dengan doktrin-doktrinnya yang dianggap oleh intelektual Barat sebagai radikal dalam bukunya yang lain, *Islamic Threat: Myth or Reality?*

[20]Lihat, misalnya, Muh?ammad Sa'id Ramad?ân al-Bût?i, *al-Jihâd fi al-Islâm: Kayfa Nafhamuhu wa Kayfa Numârisuhu?* (Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'às?ir dan Damaskus: Dâr al-Fikr, 1993); Muh?ammad Shadid, *al-Jihâd fi al-Islâm* (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1985); Muh?ammad 'Izzah Darwazah, *al-Jihâd fi Sabîl Allâh* (Beirut: al-Maktabah al-'As?riyah, 1988); Moulavi Cheragh Ali, *A Critical Exposition of the Popular "Jihâd"* (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, t.th.); Muhammad Taqi Mishbah Yadzi, *Perlukah Jihâd?: Meluruskan Salah Paham tentang Jihâd dan Terorisme* (Jakarta: al-Huda, 2006).

[21]William Montgomery Watt, *Muslim-Christian Encounters: Perceptions and Misperceptions* (London: Routledge, 1991), 59-60.

[22]Lihat Jefferey Lang, *Even Angeles Ask*, 126.

siapa yang harus didengar. Sementara itu, Laura Bush mengecam perlakuan terhadap wanita oleh kaum Taliban di Afghanistan dan menggambarkannya sebagai "target utama kaum teroris". Islam dan kekerasan tetap menjadi wacana tersendiri bagi kalangan Barat, seperti tampak pada pertanyaan-pertanyaan berikut: Apa hubungan Islam dengan kekerasan? Perlukah membedakan antara Islam dan versi-versi ekstremnya yang dikenal sebagai Islam militan, Islam radikal, atau Islam fundamentalis? Apakah pentingnya jika harus dibedakan antara kekerasan di satu sisi, dengan Islam politik di sisi lain? Apakah gerakan semisal al-Qaedah lebih tepat disebut hanya sebagai kultus (*cult*) atau agama? Pertanyaan-pertanyaan yang diajukan oleh Daniel Pipes dalam *Militant Islam Reaches America*[23] tersebut, muncul dalam konteks pewacanaan Islam dengan kitab sucinya yang ditengarai oleh sebagian politisi Barat, sebagai sumber kekerasan dengan "tafsir" justifikasi teks-teks ayat suci al-Qur'an.

Pencitraan seperti itu, dikaitkan dengan merebaknya pemikiran dan gerakan "Islam politis" (*al-Islâm al-siyâsî*)[24] di berbagai belahan dunia dan di Indonesia sendiri. Di Indonesia pada masa antara 1940-1960-an, ekspresi, artikulasi, dan detil pemikiran politik Islam lebih

---

[23]Daniel Pipes, *Militant Islam Reaches America* (New York dan London: W. W. Norton & Company, 2002), xi-xii.

[24]Yang dimaksud dengan "Islam politis" (*al-Islâm al-siyâsî, political Islam*) di sini adalah varian dari pemahaman yang berkembang dalam Islam yang memiliki asumsi bahwa ajaran-ajaran Islam dipandang tidak hanya saling terkait dengan politik, melainkan juga bahwa ajaran-ajaran Islam tidak bisa diterapkan dengan sempurna tanpa melalui perjuangan politik (prinsip Islam sebagai *dîn, dun-yâ*, dan *dawlah*). Pandangan bahwa Islam tidak bisa dipisahkan dari negara disebut dengan "Islamisme" yang oleh beberapa pengkaji diidentikkan dengan ideologi *salafiyah*, al-Ikhwan al-Muslimûn, maupun Jamaat-i Islami. Islam politis sering dikontraskan dengan "Islam kultural" yang melihat bahwa yang diperlukan bukanlah persoalan apakah Islam mengambil bentuk negara atau tidak, melainkan lebih mengkonsentrasikan diri pada pemberdayaan umat Islam (*tathqif al-muslimin*) melalui pendekatan kultural, seperti melalui pendidikan. Untuk keterangan lebih lanjut, lihat, misalnya, John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1984); L. Carl Brown, *Religion and State: The Muslim Approaches to Politics* (New York: Columbia University Press, 2000); Oliver Roy, *The Failure of Political Islam*, translated by Carol Volk (Cambridge: Harvard University Press, 1992); John L. Esposito, *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform* (London: Lynne Rienner Publisher, 1997).

bersifat absolutis dan antagonistik antara kubu "golongan agamawan" dan "golongan nasionalis". Meskipun, dalam dekade 1970-1990-an, ada jalan tengah dari kegagalan masa lalu dengan ide semisal Munawir Sjadzali "Indonesia bukan negara teokratis dan bukan negara sekular", dan ide-ide yang hidup pada tahun 1950-an ditabukan, fenomena pemikiran dan gerakan politik dalam Islam, kini hampir tak pernah terbayangkan. Ide-ide yang pernah hidup di tahun 1950-an tersebut kini menggaung lagi di Indonesia modern, seperti hukum rajam dan potong tangan.[25] Ide-ide tersebut disegarkan kembali dengan berdirinya gerakan-gerakan politik Islam kontemporer di Indonesia, seperti Hizbut Tahrir dan Laskar Jihad yang menandai era Islam politis di Indonesia. Keadaan yang sama juga ditandai dengan kemenangan Hamas di Palestina dan Refah di Turki.[26] Yang sesungguhnya dikhawatirkan, adalah ketika ideologi gerakan menyembul dalam bentuk kekerasan, seperti pemboman-pemboman yang telah terjadi di Bali, di Jakarta, di Irak, di Madrid, di London, dan di Mesir.

Fenomena-fenomena seperti ini, sebenarnya tidak seluruhnya baru, tapi memiliki hubungan-hubungan historis dengan gerakan dan ideologi masa lampau. Kitab suci al-Qur'an yang ditafsirkan di bawah subjektivitas *mufassir*, seperti latar belakang psikologis, pendidikan, kecenderungan berpikir, akidah, konteks sosial masyarakat, dan kepentingan politis, sebagaimana dijelaskan Khalîl 'Abd al-Karîm, dalam konteks objektivasi ajaran, menjadi bagian penting ideologi gerakan. Tidak mengherankan, jika ideologi bisa menundukkan *nas?*s?.

Bassam Tibi mencatat bahwa gerakan Islam politis, di samping ditandai dengan distorsi sejarah, juga distorsi kitab suci, seperti ide

---

[25]Bahtiar Effendy, "Disartikulasi Pemikiran Politik Islam?", dalam Oliver Roy, *L'échec de l'Islam politique*, diterjemahkan oleh Harimurti dan Qamaruddin SF dengan judul *Gagalnya Islam Politik* (Jakarta: Serambi, 1996), vi-ix.

[26]Lihat Noorhaidi Hasan, "Laskar Jihad Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia", (disertasi, Universiteit Utrecht, Belanda, 2005); James J. Fox, "Currents in Contemporary Islam in Indonesia", paper presented at Harvard Asia Vision 21 (29 April-1 Mei 2004).

tentang *khalîfah* yang ditarik dari term al-Qur'an. Jika sebelumnya kaum muslim mengenal istilah "*al-siyâsah al-shar'îyah*", kini dikumandangkan "*lâ shar'îyah bi ghayr sharî'ah*", yaitu penerapan syariah yang menjadi tujuan gerakan itu.[27] Proyek ini adalah hasil pemahaman Islam historis terhadap kitab suci, sesuatu yang lain dari kitab suci itu sendiri, tegas Khalîl 'Abd al-Karîm, terbukti dari kenyataan bahwa tidak semua tokoh Islam setuju, seperti penolakan Muh?ammad Sa'îd al-'Ashmâwî.[28] Jika pun bukan merupakan distorsi kitab suci, hal ini, setidaknya, merupakan sebuah pemahaman historis-subjektif yang wajar dipahami berbeda. Inilah yang terjadi pada kasus penjelasan justifikasi Imam Samudra, ketika ditanyakan kepadanya, "tampaknya Anda sangat terpengaruh dengan konflik di Afganistan, dan juga mungkin di Palestina, apakah Anda akan berhenti kalau konflik itu selesai?". Imam Samudra menjawab dengan berargumentasi begini:

> Saya menjawab ini dengan mengutip firman Allah SWT., "Dan perangilah mereka sampai tak ada *fitnah*."[29] Hanya ada satu jalan, yaitu *jihâd*. Ada tafsir dari Ibn Kathîr soal *fitnah* itu. Pertama, *shirk*. Kedua, tidak menegakkan hukum Allah.[30] Jadi, untuk mengeliminasi *fitnah* itu, hanya

---

[27]Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder* (Berkeley, Los Angeles, dan London: University of California Press, 1998), 150-155.

[28]Tentang historisitas *shari'ah*, lihat Muh?ammad Sa'îd al-'Ashmâwî, *Us?ûl al-Shari'ah* (Cairo: Maktabat Madbûlî dan Beirut: Dâr Iqra', 1983); Khalîl 'Abd al-Karîm, *al-Judhûr al-Târikhîyah li al-Shari'ah al-Islâmîyah* (Cairo: Sînâ li al-Nashr dan Beirut: al-Intishâr al-'Arabî, 1997), 103-117. Lihat juga pemahaman-pemahaman historis tentang ide *khalîfah* dalam Bassam Tibi, *The Challenge*, 156-157.

[29]Yang dimaksud oleh Imam Samudra adalah "Dan perangilah mereka sampai tak ada *fitnah* (penindasan) dan agama bagi Allah. Jika mereka berhenti (dari menindasmu), tidak ada lagi permusuhan, kecuali terhadap orang-orang aniaya" (Q.2/87:193).

[30]Ibn Kathîr juga mengemukakan penafsiran yang menekankan konteks hukum timbal-balik (*reciprocity*) dengan mengemukakan riwayat lain. Penafsiran ini didasarkan pendapat Ibn 'Abbâs, Abû al-'Âliyah, Mujâhid, al-H?asan al-Bas?rî, Qatâdah, al-Rabî', Muqâtil, al-Suddî, dan Zayd bin Aslam. Sebenarnya, Q.2/87:193, sebagaimana dikutip, berada dalam kelompok ayat-ayat lain (ayat 190-193), sebagaimana dikelompokkan oleh Ibn Kathîr, yang harus dipahami dalam korelasi (*munâsbah*) ayat-ayat tersebut. Ibn Kathîr mencatat bahwa kebolehan berperang didasarkan perlakuan yang sama terhadap umat

ada satu cara, dengan *jihâd*. Bukan lewat pemilihan umum, bukan dengan demokrasi. Itu konsep Barat dan yang sekarang menjadi *dîn* atau agama baru. Lalu banyak umat Islam sekarang yang pengecut. Mereka menyembunyikan h?adîth *s?ah?ih?*. Dalam satu h?adîth yang diriwayatkan Bukhârî-Muslim disebutkan, "Aku diutus oleh Allah menjelang hari kiamat dengan membawa pedang."[31] Itu h?adîth *s?ah?ih?*.[32]

Islam, karena mereka diperangi (asas timbal-balik, *qis?âs?, mu'âwad?ah, reciprocity*), seperti dalam Q.2/87:191. Oleh karena itu, *fitnah* dipahami dalam konteks seperti pembunuhan, penindasan, atau pengusiran yang dilakukan oleh kaum *mushrik* Arab kepada umat Islam ketimbang karena *shirk* mereka. Lihat Ibn Kathir, *Tafsîr Ibn Kathîr*, vol. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), 227-229.

[31] H?adîth yang dimaksud oleh Imam Samudera tersebut tercantum dalam *Musnad* Ah?mad bin H?anbal. Lihat *al-Musnad*, edisi Ah?mad Muh?ammad Shâkir, vol. 7 (Mesir: Maktabat al-Turâth al-Islâmî, t.th.), 121-122, h?adîth nomor 5 115. H?adîth tersebut berbunyi:

حَدَّثَنَا أَبُو النَّضْرِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ ثَابِتِ بْنِ ثَوْبَانَ حَدَّثَنَا حَسَّانُ بْنُ عَطِيَّةَ عَنْ أَبِي مُنِيبٍ الْجُرَشِيِّ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم « بُعِثْتُ بَيْنَ يَدَىِ السَّاعَةِ بِالسَّيْفِ حَتَّى يُعْبَدَ اللَّهُ وَحْدَهُ لاَ شَرِيكَ لَهُ وَجُعِلَ رِزْقِى تَحْتَ ظِلِّ رُمْحِى وَجُعِلَ الذِّلَّةُ وَالصَّغَارُ عَلَى مَنْ خَالَفَ أَمْرِى وَمَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ »

Tidak seperti klaim Imam Samudera, kitab h?adîth koleksi al-Bukhârî dan Muslim tidak memuat h?adîth ini, kecuali hanya potongan (*t?arf*) yang berbunyi "*ju'ila rizqî tah?ta z?ill rumh?î wa ju'ila al-dhulîah wa al-s?aghâr 'alâ man khâlafa*" yang terdapat dalam *S?ah?îh? al-Bukhârî* secara *mu'allaq* karena al-Bukhârî menyebut *sanad* secara langsung dari 'Abdullâh bin 'Umar. Lihat al-Bukhârî, *S?ah?îh? al-Bukhârî bi Sharh? al-Kirmânî*, vol. 12 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 172. Menurut keterangan Ibn H?ajar al-'Asqalânî, semua rawi h?adîth ini dinilai *thiqah*, kecuali Ibn Thawbân yang masih diperdebatkan, namun pada umumnya kritikus *rijâl* menilainya juga *thiqah*. Lihat Ibn H?ajar al-'Asqalânî, *Tahdhîb al-Tahdhîb* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1984), vol. 2, 219-220, vol. 6, 136-137, vol. 12, 18-19, 271. Atas dasar ini, Ah?mad Muh?ammad Shâkir berkesimpulan bahwa *sanad* h?adîth ini adalah *s?ah?îh?*. 'Abd al-Rah?mân bin Thâbit bin Thawbân, meskipun dinilai oleh sebagian kritikus *rijâl* sebagai rawi yang tidak kredibel, seperti Ah?mad bin H?anbal yang menilai h?adîth-h?adîth yang diriwayatkannya *munkar*, dan Yah?yâ bin Ma'în yang menilainya *d?a'îf*, sebagian kritikus lain tetap memandang sebagai rawi yang kredibel, seperti 'Alî ibn al-Madînî, Abû H?âtim, dan Ibn H?ibbân. Perlu dijelaskan bahwa istilah *munkar* yang digunakan oleh Ah?mad bin H?anbal hanya menunjukkan bahwa h?adîth tersebut tidak didukung (*tafarrud*) oleh h?adîth lain. Lihat Ibn H?ajar al-'Asqalânî, *al-Nukat 'alâ Kitâb Ibn al-S?alâh?* (Beirut: Dâr al-kutub al-'Ilmîyah, 1994), 274. H?adîth ini juga tercantum dalam *al-Fath? al-Kabîr*, vol. 3, 8 yang berasal dari *Musnad* Ah?mad bin H?anbal tersebut. Penulis *al-Fath? al-Kabîr* mempersoalkan kredibilitas Ibn Thawbân yang masih kontroversial. Lihat catatan Ah?mad

Dari kutipan di atas, jelas sekali bahwa agama, dalam hal ini teks-teks ayat al-Qur'an yang "ditafsirkan", menjadi lokomotif sebuah tragedi kemanusiaan, yaitu pemboman yang menyebabkan tewasnya banyak orang yang tidak berdosa, dengan dalih menghilangkan "*fitnah*" (*shirk*) dengan *jihâd* sebagai kekerasan. Ibn Kathîr (w. 774 H) sebagai otoritas yang dikutip oleh Imam Samudera adalah nama *mufassir* yang cukup terkenal. Pengutipan sumber pendapat oleh Imam Samudra dari tafsir tersebut memang benar. Ibn Kathîr memang mengemukakan riwayat tersebut, tapi ia juga memberikan penekanan adanya hukum *qis?âs?* (timbal-balik, *reciprocity*) dalam al-Qur'an.[33] Bahkan, Ibn Kathîr meriwayatkan terjadinya penganuliran ayat-ayat damai lain dengan ayat pedang tersebut.[34] Ibn Kathîr bukanlah satu-satunya *mufassir* yang menyatakan demikian. Dalam *Tafsîr al-Jalâlayn*, misalnya, dinyatakan bahwa ayat tersebut memuat hanya dua alternatif bagi non-muslim, yaitu konversi ke Islam atau berperang.[35]

Pemahaman seperti inilah yang menjadi ideologi keagamaan yang menggerakkan tragedi pemboman tersebut yang kemudian menimbulkan pencitraan Islam sebagai agama kekerasan.[35] Di

---

Muh?ammad Shâkir dalam *Musnad*, vol. 5, 96, vol. 7, 121. Di kalangan *muh?addithûn*, ada salah satu dari dua kaedah yang bisa digunakan untuk menyikapi kontroversi penilaian tersebut, yaitu "*al-jarh? muqaddam 'alâ al-ta'dîl*" dan "*al-ta'dîl muqaddam 'alâ al-jarh?*". Kaedah pertama tampak lebih hati-hati, apalagi h?adîth tersebut tidak ditopang oleh h?adîth lain (*shâhid*), kecuali h?adîth yang *mursal*. Dengan demikian, h?adîth tersebut dari segi *sanad* adalah *d?a'îf*.

[32]Lihat http://www.tempointeraktif.com/hg/nasional/2004/09/10/nrs,20040910-08,id.html (14 September 2004).

[33]Ibn Kathîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Az?îm*, vol. 2, 336-337.

[34]Ibid., vol. 2, 337.

[35]Disebutkan "kepunglah mereka di benteng-benteng dan tempat-tempat perlindungan sehingga mereka terpaksa untuk berperang atau masuk Islam". Lihat Jalâl al-Dîn al-Suyûtî dan Jalâl al-Dîn al-Mah?allî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Az?îm* (*Tafsîr al-Jalâlayn*), vol. 1 (Semarang: Toha Putra, t.th.), 156-157; Ah?mad al-S?âwî al-Mâlikî, *H?âshiyat al-'Allâmah al-S?âwî 'alâ Tafsîr al-Jalâlayn*, vol. 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1993), 137.

[36]Imam Samudra mengutip pendapat 'Alî bin Abî T?âlib, sebagaimana dikemukakan dalam Tafsir Ibn Kathîr, tentang penganuliran ayat "Maka maafkanlah dan biarkanlah mereka sampai Allah mendatangkan perintah-Nya" (Q.2/87:109) dengan Q.9/113: 5 dan Q.9/113:29. Begitu juga, ide empat pedang yang dikembangkan oleh Ibn Kathîr dijadikannya

samping itu, pemahaman ini juga berimplikasi pada proses pembentukan pola pikir para perumus hukum Islam, baik para ahli *us?ûl al-fiqh* (*us?ûliyûn*) maupun ahli fiqh (*fuqahâ'*). Dari contoh ideologi seperti yang dikemukakan oleh Imam Samudra, jelas bahwa problem kekerasan berakar dari pemahaman terhadap teks ayat-ayat suci al-Qur'an di tangan para *mufassir*, seperti Ibn Kathîr dan al-Suyût?î di atas, sebagai justifikasi ideologi gerakan dan "terlembagakan" (*institutionalized*) dalam hukum Islam, karena ada kaitan yang sangat erat antara tafsir dan fiqh. Justifikasi paling tegas pada level tafsir adalah dugaan adanya penganuliran ayat-ayat damai dengan ayat pedang. Persoalannya adalah benarkah "teks" (*nas?s?*) awal, yaitu ayat-ayat suci al-Qur'ân, sesungguhnya menyatakan demikian, atau permasalahannya terletak pada "teks-teks" (*nus?ûs?*) tafsir, *us?ûl al-fiqh*, atau fiqh yang merupakan teks-teks turunan yang kemudian menyamai sakralitasnya[37] dengan teks awal saja, yang memahami demikian dengan menjadikan *naskh* sebagai justifikasi?

Pemetaan problem seperti ini menunjukkan adanya gap yang begitu jauh. Di satu sisi, *naskh* secara umum dan isu *naskh* "ayat pedang" dikritik tajam, tidak hanya oleh ulama-ulama terdahulu, melainkan juga ulama-ulama kontemporer dan kalangan intelektual barat seperti itu. Di sisi lain, sebagian besar pakar tradisional dan modern *'ulûm al-Qur'ân* justeru sudah meyakini hampir bisa dikatakan sebagai keyakinan teologis-dogmatis bahwa *naskh* memiliki hikmah-hikmah dan rahasia-rahasia kebaikan yang diinginkan oleh Tuhan, seperti al-Suyût?î dalam *al-Itqân*[38] dan Mannâ' al-Qat?t?ân dalam *Mabâh?ith fî 'Ulûm al-Qur'an*.[39] Al-

---

rujukan kewajiban memerangi semua orang kafir. Lihat, lebih lanjut, Imam Samudra, *Aku Melawan Teroris!* (Solo: Jazera, Oktober 2004), 129-134.

[37]Kritik terhadap adanya pergeseran teks ini, yakni dari teks wahyu ke teks-teks semisal fiqh, yang diiringi dengan pergeseran otoritas, sehingga teks-teks turunan disamakan derajatnya dengan teks awal. Lihat kritik Mu'taz al-Khat?îb, "Nas?s? al-Faqîh: min Tah?awwul al-Sult?ah ilâ Ittih?âd al-Sult?ah", dalam *Khit?âb al-Tajdîd al-Islâmî: al-Azminah wa al-Aşilah* (Sunah: Dâr al-Fikr, 2004), 205.

[38]Lihat misalnya Jalâl ad-Dîn al-Suyût?î, *al-Itqân*, vol. 1, 21-25.

[39]Lihat Mannâ' Khalîl al-Qat?t?ân, *Mabâh?ith fî 'Ulûm al-Qurân* (T.tp.: Manshûrât al-'As?r al-H?adîth, 1973/ 1393), 240.

Suyût?î dalam *Mu'tarak al-Aqrân fî I'jâz al-Qurân* menganggap *naskh* sebagai salah satu bentuk *i'jâz* (kemukjizatan) al-Qur'an yang tidak bisa ditandingi.[40] Al-Sayyid Ah?mad 'Abd al-Ghaffâr justeru memasukkan fenomena *naskh* al-Qur'an sebagai problematika-problematika dalam al-Qur'an yang justeru bermanfaat dalam memahami al-Qur'an.[41] Bahkan, dengan segala keunikan dan problematikanya yang sulit untuk dipahami, kasus *âyat al-sayf* dianggap oleh Ibn al-'Atâiqî (w. 790 H) sebagai salah satu bentuk dari kelebihan-kelebihan unik yang dimiliki oleh al-Qur'an (*'ajâib al-Qurân*).[42]

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang sebagaimana diuraikan di atas, masalah dalam penelitian ini dirumuskan sebagai berikut:

1. Bagaimana pendapat-pendapat yang berkembang di kalangan para *mufassir* tentang keberadaan dan status keberlakuan (*ih?kâm* atau *naskh*) ayat pedang?
2. Apakah penggunaan *ta'wîl* teks, idcologi yang dianut para *mufassir*, dan konteks sosio-historis-politis menentukan terjadinya kontroversi penganuliran ayat-ayat damai dengan ayat pedang?
3. Apa implikasi penganuliran ayat-ayat damai dengan ayat pedang tersebut dalam pembentukan hukum Islam yang berkaitan dengan *jihâd*?

C. Tujuan dan Manfaat

1. Tujuan

   Penelitian ini bertujuan untuk hal-hal sebagai berikut:

   a. Mengkaji pendapat-pendapat yang berkembang di kalangan para *mufassir* awal tentang keberadaan dan status keberlakukan ayat pedang.

---

[40]Jalâl al-Dîn al-Suyût?î, *Mu'tarak al-Aqrân fî I'jâz al-Qur'ân* (T.tp.: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th.), *tah?qîq* 'Alâ Muh?ammad al-Bajâwî, vol. 1, 108-121.

[41]al-Sayyid Ah?mad 'Abd al-Ghaffâr, *Qad?âyâ fî 'Ulûm al-Qur'ân Tu'înu 'alâ Fahmihi* (Cairo: Dâr al-Ma'rifah al-Jâmi'îyah, 2003), 81-121.

[42]Sebagaimana dikutip oleh David S. Powers, "The Exegetical Genre...", 131.

b. Mengkaji secara kritis bagaimana penggunaan *ta'wîl*, ideologi, dan konteks sosio-historis-politis yang melingkupi para *mufassir* menjadi penentu terjadinya kontroversi penganuliran ayat-ayat damai tersebut.

c. Mengkaji secara analitis implikasi penganuliran ayat-ayat damai dengan ayat pedang tersebut terhadap pembentukan hukum Islam tentang *jihâd*, baik pada level metodologi, sistematisasi rincian, maupun produk pemikiran hukum Islam yang berpengaruh terhadap pemahaman kaum muslimin selama ini tentang relasi antar agama.

2. Manfaat

a. Manfaat Teoretis

Pertama, rekonstruksi kajian *naskh*, khususnya dasar dan proses teoretisasi, dalam *'ulûm al-Qurân*. Sebagaimana diketahui, semua tafsir berakar dari teori penafsiran yang dibakukan dalam disiplin *'ilm al-tafsîr* atau *'ulûm al-Qurân*, yang tumbuh dan berkembang dalam proses sejarah secara gradual. Jalâl al-Dîn al-Suyût?î mengembangkan dengan menambah bahasan tertentu.[43] Al-Zarkashî juga menyatakan

---

[43]Ini terlihat dari perkembangan tema-tema (*anwâ'*) yang dibahas. Teoretikus besar bidang ilmu ini, al-Suyût?î, misalnya, yang bertolak dari karya awal. *Mawâqi' al-Ulûm min Mawâqi' al-Nujûm*, yang ditulis oleh Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rah?mân bin 'Umar bin Raslân al-'Asqalânî (w. 824 H), saudara al-Bulqînî, mengembangkan ilmu tafsir dalam karyanya, *al-Tah?bîr fî 'Ilm al-Tafsîr*. Lihat Fârûq 'Abd al-Mu't?î, *Jalâl ad-Dîn al-Suyût?î: Imâm al-Mujaddidîn wa al-Mujtahidîn fî As?rih* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1992), 25. Al-Suyût?î melakukan beberapa penambahan yang diindikasikan dengan ungkapannya "*hâdhihi ziyâdat*î" (ini adalah tambahan dari saya), seperti "*târîkh*" (sejarah). Lihat *al-Tah?bîr fî 'Ilm al-Tafsîr*, 441. Tentang sumber-sumber penulisan *al-Tah?bîr*, lihat pengantar karya ini. Yang dimaksud oleh al-Suyût?î dengan "sejarah" di sini disamakannya dengan ilmu h?adîth yang memuat data-data sejarah kehidupan rawi h?adîth. Pandangan al-Suyût?î tentang sejarah seperti itu terlalu sederhana jika harus diukur dari perspektif historiografi modern. Tapi, pemikiran al-Suyût?î seperti itu selangkah lebih maju dibandingkan pemikiran gurunya, al-Bulqînî, dengan mengembangkan dan menginventarisasi persoalan-persoalan dalam ilmu tafsir. Kemudian, ia mengembangkan sebuah buku pedoman ilmu tafsir yang dimaksudkan lebih komprehensif, yaitu *al-Itqân*, dengan memperluas tema-temanya dengan berpatokan pada *al-Burhân* karya al-Zarkashî. Lihat pengantar dalam *al-Tah?bîr* dan *al-Itqân*. Lihat lebih lanjut H?âzim Sa'îd H?aydar, *'Ulûm al-Qurân bayna al-Burhân wa al-Itqân* (Makkah: Dâr al-Zamân li al-Nashr wa al-Tawzî', 1420 H).

perkembangan ilmu-ilmu bantu dalam memahami al-Qur'an tidak bisa dibatasi karena kedalaman makna yang dikandung oleh al-Qur'an—ini alasan pembatasan empat puluh tujuh tema yang dibahasnya di satu sisi,[44] dan kecenderungan spesialisasi keilmuan masing-masing tokoh Islam, seperti problem kebahasaan al-Zajjâj, kisah al-Qur'an al-Tha'labî, dan ilmu-ilmu rasional Fakhr al-Dîn al-Râzî di sisi lain.[45] Keadaan ini menunjukkan sisi kesejarahan ilmu tafsir, termasuk bahasan *al-nâsikh wa al-mansûkh*. Meski bahasan ini disebut memiliki sumber periwayatan yang dianggap menjadi fondasi yang kokoh dalam khazanah keilmuan Islam, kontroversi yang berkepanjangan dari masa klasik hingga sekarang menunjukkan sisi perkembangan kesejarahannya (*historical development*) bahwa isu krusial ini memiliki sisi historisitas dan *ijtihâdîyah* dalam batas tertentu, seperti perbedaan tafsir ayat *nâsikh* dan *mansûkh*.

Setiap produk keilmuan maupun pemahaman yang dirumuskan dalam ruang dan waktu, dan tentu saja dalam konteks sosio-historis, terbuka untuk dipahami ulang. Itu artinya bahwa melacak "benang kusut" kontroversi *naskh* mengandaikan pelacakan ke belakang secara analitis dan kritis, terhadap kemungkinan anomali yang terjadi dalam proses formatif *nau'* ini, karena disiplin ini, tentu saja sebagaimana disiplin lain, dirumuskan dalam ruang dan waktu. Salah satu persoalan penting, misalnya, adalah persoalan otoritas ke mana suatu tokoh menyandarkan klaim-klaim dalam *'ulûm al-Qurân*. Penelaahan tehadap jaringan penyandaran otoritas seperti itu, akan bisa menjelaskan sisi lain menarik dari keadaan proses formatif *'ulûm al-Qurân*, dan dalam batas tertentu akan bisa menjelaskan "benang kusut" yang menyertai kontroversi *naskh*, dan melebarnya ayat-ayat yang diklaim teranulir.

---

[44]al-Zarkashî, *al-Burhân*, vol. 1, 9.

[45]Ibid., 13.

Kedua, penelitian tentang *naskh* sebagai isu kontroversial yang sejak klasik hingga sekarang, selalu diperdebatkan menjadi krusial, karena terkait dengan isu-isu penting, seperti sejarah al-Qur'an (*târîkh al-Qur'ân*), atau lebih tepatnya sejarah teks al-Qur'an (*history of Qur'anic text*) yang menjadi persoalan, hingga berujung dalam otentisitas al-Qur'an sebagai *kalâm* tuhan atau bukan, karena banyaknya kontradiksi yang ditengarai terjadi antar ayat. Begitu juga, penelitian terhadap isu *naskh* pada kasus *âyat al-sayf*, akan memiliki kontribusi dalam konteks menjelaskan akar-akar, dan sumber-sumber, serta keterpercayaan (reliabilitas) klaim tersebut.

b. Manfaat Praktis

Penelitian ini memiliki signifikansi dalam konteks menjernihkan tanggapan beragam tentang al-Qur'an sebagai akar segala bentuk kekerasan. Di satu sisi, bagi propagandis, problem penganuliran ini bisa benar-benar dijadikan titik-tolak pembenaran kekerasan terhadap non-muslim. Akan tetapi, di sisi lain, problem penganuliran tersebut juga bisa dijadikan dasar penghujatan terhadap Islam oleh beberapa kalangan. Padahal, kitab suci tidaklah identik dengan pemahaman dan praktik umat Islam. Penelitian ini bisa menjelaskan bagaimana pola pemahaman kaum muslimin terhadap agama lain terbentuk melalui teoretisasi *naskh* pada level *'ulûm al-Qur'ân* hingga membentuk pola pikir fiqh relasi antaragama, segala bentuk penyimpangan, dan solusi terhadap problem tersebut. Karya-karya tentang *naskh* berpengaruh pada pembentukan ide tentang cara pandangan *fiqhîyah* (legal-formal) kaum muslimin terhadap komunitas non-muslim. *Naskh* menjadi elemen yang berperan penting dalam pembentukan metodologi dalam *us?ûl al-fiqh*. Relasi *naskh—us?ûl al-fiqh*,[46] tentu saja, membentuk kesimpulan

[46]Lihat uraian tentang relasi *naskh* dengan pembentukan *us?ûl al-fiqh* dalam Wael B. Hallaq "Was the Gate of Ijtihâd Closed", dalam *International Journal of Middle East*

rincian-rincian (*furû'*) sistematika fiqh tentang hubungan antar agama.

D. Kajian Terdahulu

Fokus penelitian ini sebenarnya adalah isu penganuliran ayat pedang terhadap ayat-ayat damai dan implikasinya dalam *fiqh al-jihâd*, sehingga secara umum juga terkait dengan persoalan *naskh* maupun *jihâd*. Kajian-kajian tentang problem *naskh* dalam *'ulûm al-Qurân* yang selama ini dilakukan bisa dipetakan dari kajian-kajian tentang *naskh*, *jihâd*, dan ayat pedang sebagai berikut.

Pertama, kajian-kajian tentang *naskh* secara umum, tanpa sedikit pun menyentuh persoalan ayat pedang, yaitu:

1. Kusmana dalam tesisnya di McGill University "*Shâfi'î's Theory of Naskh and Its Influence on the 'Ulûm al-Qurân*"[47] mengkaji teori *naskh* al-Shâfi'î dan pengaruhnya terhadap *'ulûm al-Qurân*. Kajian tesis ini terfokus pada dua aspek. Pertama, aspek internal yang meliputi telaah terhadap asal-usul teori *naskh* dan latar belakang serta konstruksi teori *naskh* al-Shâfi'î dengan melacak elemen-elemen yang membentuk pemikirannya secara umum, dan pemikirannya tentang *naskh* secara khusus. Kedua, aspek eksternal berupa telaah pengaruh al-Shâfi'î terhadap para penulis *naskh*, yaitu Abû Ja'far al-Nah?h?âs (w. 338 H), Makkî al-Qaysî (w. 437 H), Ibn al-Jawzî (w. 597 H), Shu'lah (w. 656 H), dan Ibn al-'Atâ'iqî (w. 790 H) dan pengaruhnya terhadap penafsiran delapan ayat, yaitu Q.2/87:106, Q.22/103:52, Q.45/65:29, Q.7/39:154, Q.16/70:101, Q.13/96:39, Q.4/92:160, dan Q.3/89:7

Studies, vol. 16 (1984), 6. Menurut Hallaq, teori *naskh* yang muncul ketika para sahabat mengumpulkan ayat-ayat dan menemukan dalam beberapa kasus ada beberapa ayat al-Qur'an yang tampak saling bertentangan adalah teori yang kemudian berdiri pada posisi sentral dalam hermeneutika hukum (*a theory that later stood at the center of legal hermeneutics*). Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 66-67; 136-138. Lihat juga Ahmed Husan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (India: Adam Publishers and Distributors, 1994), 60-84.

[47] (Tesis. McGill University, Montreal, 2000).

yang didiskusikan oleh enam penafsir, yaitu al-T?abarî (w. 310 H), al-Jas?s?âs? (w. 370 H), al-Zamakhsharî (w. 538 H), Ibn al-Jawzî (w. 597 H), al-Qurt?ubî (w. 671 H), dan al-Suyût?î (w. 911 H). Pemikiran al-Shâfi'î memang berpengaruh pada pemikiran tokoh-tokoh sesudahnya. Pengaruh ini bisa dikatakan tipikal pengaruh *us?ûl al-fiqh* dalam teoretisasi *'ulûm al-Qurân*. Namun, keterpengaruhan ini menjadi *debatable*, karena ia juga dipengaruhi oleh tokoh-tokoh lain, karena perkembangan *'ulûm al-Qurân* justeru mendahului perkembangan ilmu-ilmu keislaman lain.[48]

2. 'Abdullâh Mah?mûd Shah?âtah (w. 2002 M), seorang ulama al-Azhar, menulis disertasi doktornya tentang karya *naskh* yang ditulis oleh Muqâtil bin Sulaymân (w. 150 H/ 769 M), "*Muqâtil bin Sulaymân wa Manhajuh fî al-Tafsîr ma'a Tah?qîq Tafsîrih al-Kabîr*" yang diajukan di Kulliyat Dâr al-'Ulûm Jâmi'at al-Qâhirah (Universitas Cairo). Penelitian ini mengemukakan temuannya, antara lain, tentang klaim jumlah ayat teranulir sebanyak 44 ayat, 16 di antaranya teranulir dengan ayat pedang.[49] Namun, disertasi ini tidak mengkaji persoalan ayat pedang.
3. Mus?t?afâ Zayd (w. 1978 M) dalam disertasi doktornya, *al-Naskh fî al-Qur'ân al-Karîm: Dirâsah Tashrî'îyah Târîkhîyah Naqdîyah*.[50] Kajian ini mengungkapkan aspek kesejarahan

---

[48]Lihat Muh?ammad al-T?âhir ibn 'Âshûr, *al-Tah?rîr wa al-Tanwîr*, vol. 1 (Tunis: al-Dâr al-Tûnisîyah li al-Nashr, 1984), 14. Meski pertumbuhan *us?ûl al-fiqh* sudah dimulai sejak dimulai sejak abad ke-1 dan ke-2 H, seperti dicatat Wael B. Hallaq, tapi teoretisasi baru dimulai sejak abad ke-4 H/ 10 M sebagai reaksi menyebarnya klaim bahwa tokoh-tokoh H?anafî sebagai peletaknya dan *image* al-Shâfi'î sebagai peletak dasarnya. Lihat S?ubh?î al-S?âlih?, *Mabâh?ith fî 'Ulûm al-Qurân* (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn, 1988), 119-126; Wael B. Hallaq, *A History of Legal Theories: an Introduction to Sunnî Us?ûl al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 1-35. Disiplin ilmu yang terakhir ini membangun metode penyimpulan hukumnya dari dasar-dasar yang diletakkan oleh yang pertama, meski sebagian perangkat metodologi tidak bisa dipastikan perkembangan lebih awalnya dalam kedua disiplin ilmu tersebut, seperti perangkat kebahasaan. Memang, dalam beberapa kasus, pengaruh lebih tampak antar tokoh. Tapi, hal itu sekaligus menunjukkan keterpengaruhan antar disiplin ilmu keislaman.

[49]Sebagaimana dikutipnya dalam *'Ulûm al-Qur'ân* (Cairo: Maktabat Nahd?at al-Sharq, 1985), 367.

[50](Beirut: Dâr al-Fikr, 1971), 2 vol.

naskh, seperti perkembangan definisinya di kalangan para penulis *naskh* dan kalangan *us?ûlfyûn*, dan mengkritik klaim-klaim *naskh* pada beberapa ayat, dan menelaah *naskh* dari perspektif *us?ûl al-fiqh*. Pada volume 2 karya ini, Mus?t?afâ Zayd yang disebut sebagai "ortodoks kritis" meski ia mengakui keberadaan *naskh*, tapi mengkritisi penganuliran sejumlah ayat damai dengan ayat pedang. Akan tetapi, kritik tersebut tidak bersifat metodis dan tidak disertai tawaran metode penafsiran alternatif, melainkan lebih merupakan reinterpretasi ayat per ayat. Di samping tidak ada pelacakan istilah ayat pedang dan berbagai konteks ideologis yang mendasarinya, kajian ini juga tidak menganalisis pengaruh penganuliran tersebut dalam proses perumusan *fiqh al-jihâd*.

4. Muhd. Sjamsoeri Joesoef dalam disertasinya tentang pemikiran *naskh* Fakhr al-Dîn al-Râzî, "Kitab *Mafâtih? al-Ghayb* (Studi Pemikiran al-Râzî tentang *Nasakh* al-Qur'an)".[51] Penelitian ini hanya terfokus pada kajian deskriptif pemikiran al-Râzî dalam karya tafsirnya ini. Ini yang menyebabkan penelitian ini tidak komprehensif, karena teori *naskh* sangat terkait dengan asumsi teologis dan hukum yang mendasarinya, apalagi al-Râzî adalah tokoh teologi dan *us?ûl al-fiqh*, sebagaimana tampak dari karya *us?ûl al-fiqh*nya, *al-Mah?s?ûl* dan karya teologinya, *al-Muh?as?s?al*.
5. John Burton dalam dua karyanya, *The Collection of the Qur'an*[52] dan *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*.[53] Burton menghubungkan problem *naskh* dengan proses pengumpulan al-Qur'an. Kesimpulan penting yang dihasilkannya adalah bahwa redaksi final al-Qur'an yang ada di tangan kita sekarang sesungguhnya adalah *mus?haf* Nabi Muhammad sendiri.[54] Kesimpulan Burton bahwa al-Qur'an "diedit, diedit, dan disebarluaskan" oleh Nabi sendiri dinilai oleh

---

[51](Disertasi, Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2005).
[52](Cambridge: Cambridge University Press, 1977).
[53](Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990).
[54]John Burton, *The Collection of the Qur'ân*, 239-240.

Fazlur Rahman sebagai kesimpulan yang terlalu jauh,[55] setidaknya, karena konsep *naskh* menurut al-Qur'an sendiri telah mengalami pergeseran di tangan *us?ûlîyûn*.[56]

6. Ahmed Hasan dalam *The Early Development of Islamic Jurisprudence*.[57] Kajian ini menjelaskan teori *naskh* menurut generasi awal Islam hingga berkembang menjadi bagian perkembangan awal *us?ûl al-fiqh* di tangan tokoh-tokoh awal, semisal al-Shâfi'î dalam *al-Risâlah*. Kesimpulan penting Hasan adalah "Tampaknya bahwa para *mufassir* tidak bisa mencari titik-temu antar ayat al-Quran, sehingga karenanya mereka menyatakan bahwa ayat terdahulu dianulir oleh ayat sesudahnya (*It seems that the commentators could not reconcile them and, therefore, held that the former had been abrogated by the latter*).[58] Sebenarnya, ketidakmampuan para penafsir al-Qur'an untuk mengkompromikan ayat-ayat yang tampaknya kontradiktif, yang menyebabkan munculnya teori *naskh* tersebut belakangan juga mempengaruhi para *fuqahâ* dalam kitab-kitab fiqh. Kajian ini tidak menyentuh persoalan isu kontradiksi ayat-ayat damai dengan ayat pedang.
7. David S. Powers dalam disertasinya di McGill University tentang proses perumusan hukum waris dalam Islam yang kemudian diterbitkan dengan revisi, *Studies in Qur'an and Hadith: The Formation of Islamic Law of Inheritance*.[59] Beberapa bagian dari disertasi ini diterbitkan dalam bentuk artikel seperti, "On the Abrogation of the Bequest Verses".[60] Powers mengkritisi anggapan yang selama ini berkembang di kalangan muslim bahwa ayat waris (Q.2/87:180 dan 240) menganulir ayat-ayat

---

[55]Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'ân* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1999), xv.

[56]Ibid., 89-90.

[57](India: Adam Publishers & Distributors, 1994), 60-84.

[58]Ahmed Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, 78.

[59](California: University of California Press, 1986). Karya ini telah diterjemahkan ke bahasa Indonesia oleh Arif Maftuhin dengan judul *Peralihan Kekayaan dan Politik Kekuasaan* (Yogyakarta: LKiS, 2001).

[60]Dalam *Arabica*, vol. 29 (1982), 246-295.

tentang wasiat dalam al-Qur'an. Menurutnya, *naskh* pertama kali diterapkan dalam kasus tersebut.[61] Doktrin *naskh* ternyata, menurutnya, dalam kasus seperti itu baru diintrodusir oleh satu generasi atau lebih setelah wafatnya Nabi Muhammad.[62] Ayat wasiat sebenarnya berlaku hingga 632 M., namun kemudian dikatakan dianulir dengan doktrin *naskh* dengan tiga justifikasi, yaitu tafsir al-Qur'an, penggunaan h?adîth, dan *ijmâ'* yang muncul melalui proses sejarah antara abad ke-7-8 M. Perubahan hukum waris juga menyangkut pernyataan "tidak ada wasiat bagi seorang waris" (*lâ was?iyah li wârith*) yang, menurut temuan risetnya, merupakan prinsip hukum (*legal maxim*) yang kemudian diubah menjadi h?adîth. Dengan pembuktian ini, *naskh* merupakan justifikasi belakangan oleh para *fuqahâ* terhadap keadaan hukum yang ada. Artikel yang lain dari disertasinya, "The Islamic Law of Inheritance, Reconsidered: A New Reading of Q.4:12b,"[63] mengemukakan reinterpretasi ayat tentang waris, khususnya berkaitan dengan *kalâlah*. Dengan interpretasi seperti itu, ia ingin menegaskan bahwa hukum waris yang dirumitkan dengan hitungan matematis yang disebut sebagai *'ilm al-farâid?*, adalah bukan hukum waris yang semula diterima dari Nabi Muhammad (*proto Islamic law*), yang bisa dilakukan dengan wasiat dan proses penunjukkan atas dasar pembagian yang tidak ketat. Di samping itu, karena kondisi sosio-politis pasca kematian Nabi, hukum waris awal itu diubah dengan perangkat justifikasi melalui *'ulûm al-Qurân*, seperti *asbâb al-nuzûl* dan *naskh*. Disertasi ini, tentu saja, juga tidak mengkaji problem ayat pedang.

Kajian-kajian yang dilakukan seperti oleh Mus?t?afâ Zayd, Ahmed Hasan, John Burton, dan David S. Powers memiliki kontribusi yang sangat penting untuk kajian yang penulis lakukan, meskipun fokus kajian-kajian ini berhenti pada persoalan hukum, tidak persoalan relasi antar agama.

---

[61]Bandingkan dengan penjelasan al-Suyût?î dalam *al-Itqân*, vol. 1, 24-25.

[62]Lihat David S. Powers, "The Exegetical Genre...", 117.

[63]Dalam *Studia Islamica*, vol. 55 (1982), 61-94.

Kedua, kajian-kajian tentang *jihâd* di mana di dalamnya disinggung secara tidak mendalam persoalan ayat pedang, yaitu:

1. Kâmil Salâmah al-Diqs menulis disertasi doktor "*Âyât al-Jihâd fî al-Qurân al-Karîm: Dirâsah Mawd?û'iyah wa Târîkhîyah wa Bayânîyah*" yang diajukan di Universitas al-Azhar.[64] Kajian ini menerapkan pendekatan tafsir tematik (*mawd?ûwîyah*) dengan mengkaji ayat-ayat *jihâd*, pendekatan historis (*târîkhîyah*) dengan memperhatikan konteks historis turunnya ayat-ayat tersebut dalam fase-fase terjadinya perang-perang pada masa Nabi, dan pendekatan retorik (*bayânîyah*) dengan mengungkap keindahan redaksi ayat-ayat tersebut. Salah satu kesimpulan penting al-Diqs adalah bahwa "perang bukanlah kaedah, melainkan hanya pengecualian dari kaedah" (*inna al-h?arb laysat hiya al-qâ'idah, wa innamâ hiya istithnâ min al-qâidah*), karena perang hanya sarana pertahanan diri untuk mengamankan proses dakwah damai Islam.[65] Dengan meletakkan ayat-ayat tersebut dalam fase-fase kronologis perang-perang Nabi, al-Diqs berkesimpulan bahwa dakwah Nabi menganut strategi gerakan (*al-manhaj al-h?arakî*).[66] Namun, disertasi ini hanya mengkaji sekilas persoalan ayat pedang sebagai salah satu ayat *jihâd*.
2. Wahbah al-Zuhaylî menulis disertasi doktor *Âthâr al-H?arb fî al-Fiqh al-Islâmî: Dirâsah Muqâranah* yang diajukan di Kullîyat al-H?uqûq di Universitas Cairo (Jâmi'at al-Qâhirah).[67] Disertasi ini mengkaji perang dari perspektif fiqh perbandingan. Kajian ini lebih menekankan pendekatan fiqh, bukan pendekatan tafsir, sehingga persoalan ayat pedang tidak dibahas dalam disertasi ini.
3. Muhammad Khayr Haykal menulis disertasi doktor "*al-Jihad wa al-Qitâl fî al-Siyâsah al-Shar'îyah: Risâlah Duktûrah 'an al-Jihâd fî S?adr al-Islâm fî al-Fiqh al-Islâmî wa al-'Asr al-H?adîth*"

---

[64](Kuwait: Dâr al-Bayân, 1392 H/ 1972 M).

[65]Kâmil Salâmah al-Diqs, *Âyât al-Jihâd*, 261.

[66]Ibid., 368.

[67](Damaskus: Dâr al-Fikr, 1401 H/ 1981 M).

yang diajukan di Kulliyat al-Imâm al-Awzâ'î li al-Dirâsât al-Islâmîyah di Beirut pada 1412 H.[68] Disertasi ini tidak mengkaji persoalan ayat pedang, melainkan mengkaji proses perumusan fiqh *jihâd* pada fase awal Islam dan kaitannya dengan konteks sekarang.

Ketiga, kajian-kajian terbatas tentang ayat pedang. Selama ini, sepengetahuan penulis, belum ada penelitian akademis selevel skripsi, tesis, maupun disertasi tentang objek kajian penelitian ini, kecuali hanya dalam bentuk dalam artikel berikut:

1. Jane Dammen McAuliffe, "Fakhr al-Dîn al-Râzî on *Âyat al-Jizyah* and *Âyat al-Sayf*".[69] Artikel ini hanya mengulas *âyat al-sayf* dan *âyat al-jizyah* menurut Fakhr al-Dîn al-Râzî.
2. M. A. S. Abdel Haleem, "The Sword-Verse Myth (El mito del'versiculo de la espada)".[70] Artikel ini hanya berisi ulasan tafsir Q.9/113:5, tidak melakukan pelacakan historis asal-usul istilah dan bagaimana kontroversi terjadi tentang status keberlakuannya.

Berbeda dengan kajian-kajian terdahulu, kajian ini menelaah secara kritis analitis isu penganuliran pada ayat pedang dari dua level. Pertama, pada level kajian tafsir, kajian ini menelaah asal-usul istilah ayat pedang, kontroversi tentang keberlakuannya, sumber-sumber klaim penganuliran, validitas sumber-sumbernya, dan proses sejarah awal klaim penganuliran itu bermula, berkembang, dan menyebar, seperti problem perkembangan jumlah ayat-ayat teranulir.[71] Kedua, kajian ini menelaah implikasi

---

[68](T.Tp.: Dâr al-Bayâriq, t.th.).

[69]Dalam *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands: Eighth to Eighteenth Centuries*. Ed. M. Gervers and R. Bihkazi. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.

[70]Diterbitkan dalam Peña Marin, Salvador, dan de Larramendi, Miguel Hernando (ed.), *El Coran ayer y hoy* (The Quran Yesterday and Today) (Cordoba: Berenice, 2008), 307-340.

[71]Lihat, misalnya, al-Suyût?î, *al-Itqân*, vol 1, 23; Muh?ammad al-Khud?ari Bik, *Us?ûl al-Fiqh*, 251-255; 'Abd al-Qâdir Muh?ammad S?âlih?, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn fî al-'As?r al-H?adîth: 'Ard? wa Dirâsah Mufas?s?alah li Ahamm Kutub al-Tafsîr al-Mu'âs?ir* (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 2003), 69; Von Denffer, *'Ulûm al-Qur'ân*, 108; David S. Powers, "The Exegetical Genre...", 122.

penganuliran ayat-ayat damai tersebut dalam proses perumusan fiqh *jihâd*. Kajian-kajian kategori pertama di atas hanya mengkaji *naskh*, sedangkan kajian-kajian kategori kedua hanya mengkaji *jihâd*. Keduanya tidak mengkaji isu penganuliran ayat-ayat damai dengan ayat pedang dan implikasinya dalam perumusan fiqh *jihâd*. Artikel McAuliffe dan Abdel Haleem tidak melakukan pelacakan historis persoalan ayat pedang.

E. Kerangka Teori

Disertasi ini menerapkan analisis wacana kritis (*critical discourse analysis*) Teun A. van Dijk, yaitu "suatu tipe kajian analitis terhadap wacana yang terutama mengkaji bagaimana penyimpangan kekuatan sosial, dominasi, dan ketidakadilan diciptakan, direproduksi, dan dipertahankan oleh teks dan percakapan dalam konteks sosial dan politik."[72] Suatu wacana, dalam perspektif ini, tidak cukup lagi dianalisis sebagai teks biasa, karena teks hanya hasil dari suatu produksi yang juga harus diamati. Jadi, harus diamati bagaimana suatu teks diproduksi. Teks yang menjadi wacana memiliki lapisan-lapisan, seperti ditulis oleh Robert Kaplan, "Teks, baik tertulis atau lisan, adalah struktur yang multidimensional" (*The text, whether written or oral, is a multidimensional structure*). Begitu juga, Van Dijk mengibaratkan wacana sebagai sebuah "gunung es informasi" (*an iceberg of information*) yang menyembul hanyalah teks sebagai "wacana", sedangkan sebagian besar wujudnya terbenam dalam kubangan es.[73] Dari perspektif ini, selalu dilihat adanya keterkaitan seperti antara wacana, kekuasaan, dominasi, dan ketidakadilan sosial. Kekuasaan melibatkan kontrol terhadap tindakan dan pengetahuan, sehingga berwujud dominasi.[74] Ada

---

[72]Teun A. van Dijk, "Critical Discourse Analysis," dalam www.discourse.org.

[73]Lihat Teun A. van Dijk, "Critical Discourse Analysis," dalam http://www.usels.utu.fi; Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media* (Yogyakarta: *LKiS*, 2005), 221.

[74]Teun A. van Dijk, *Principles of Critical Discourse Analysis* (London, Newbury Park, and New Delhi: Sage, 1993), vol. 4 (2), 249, 254-255.

keterkaitan erat dalam "segitiga wacana-kognisi-masyakat" (*discourse-cognition-society triangle*). Kognisi sosial (*socio-cognitive*) sebagai kata kunci analisis wacana kritis Van Dijk, bisa berupa rasisme atau ketidakadilan, dan ideologi bukanlah sesuatu yang tidak disadari.[75]

Menurut Van Dijk, wacana merepresentasikan: (1) tindakan, yaitu bahwa wacana bisa dipahami dari suatu tindakan (*action*); (2) konteks, yaitu bahwa wacana bisa dipahami dari suatu konteks, seperti latar, situasi, peristiwa, dan kondisi; (3) historis, yaitu bahwa wacana harus dipahami tidak terpisah dari konteks yang menyertainya, antara lain, yang terpenting adalah konteks historis; (4) kekuasaan, yaitu bahwa analisis wacana kritis mempertimbangkan kekuasaan (*power*) dalam analisisnya; (5) ideologi, yaitu bahwa wacana adalah mungkin saja bentuk dari praktek ideologi.[76]

Perspektif ini sebenarnya tidaklah asing dalam perspektif tafsir. Penafsiran meski dibatasi oleh patokan-patokan objektif, tetap dipengaruhi oleh faktor-faktor subjektivitas *mufassir* hingga batas tertentu. Apa yang ditulis oleh para *mufassir* adalah satu hal, dan apa yang dikehendaki oleh Allah dalam kitab suci-Nya adalah sesuatu yang lain. Inilah yang menjadi aksentuasi Khalîl 'Abd al-Karîm dalam karyanya, *al-Nas?s? al-Mu'assas wa Mujtama'uh*.[77] Oleh karena itu, objektivitas tafsir dengan bertumpu pada patokan-patokannya, secara sadar atau tidak, selalu diikuti oleh subjektivitas yang ditandai, antara lain, dengan kontroversi tafsir.[78] Dalam

---

[75]Teun van. Dijk, "Multidisciplinary CDA: A Plea for Diversity", dalam *Methods of Critical Discourse Analysis*, ed. Ruth Wodak dan Micheal Meyer (London: Sage Publications, 2001), 97-98.

[76]Eriyanto, *Analisis Wacana*, 8-13.

[77]Lihat Khalîl 'Abd al-Karîm, *al-Nas?s? al-Myassas wa Mujtama'uh* (Cairo: Dâr Mis?r al-Mah?rûsah, 2002), 10.

[78]Secara umum, menurut Sa'ûd 'Abdullâh al-Funaysân, ada dua faktor penyebab terjadinya perbedaan. Pertama, faktor-faktor umum yang meliputi: perbedaan *qirâ'at* dan standar penerimaannya, pemahaman redaksi bahasa yang mencakup persoalan struktur kalimat, ambiguitas makna, persoalan makna sebenarnya (*h?aqiqah*) dan metafora (*majâz*), keumuman-kekhususan, *mut?laq-muqayyad*, *mujmal-mubayyan*, dan *amr-nahy*, kontroversi sekitar *naskh*, sikap penafsir terhadap persoalan-persoalan yang bisa dinalar

konteks seperti itu, teks (*nas?s?*) dalam kondisi kesejarahan panjang bisa dipengaruhi oleh ideologi *mufassir*. Dengan demikian, selalu ada dua sisi yang berbeda, antara kitab suci al-Qur'an sendiri, yang berisi petanda berupa ayat-ayat al-Qur'an yang tetap permanen, dan penafsiran *mufassir* sebagai pemahaman yang berubah-ubah. Tafsir maupun produk pemikiran fiqh sebagai upaya memahami teks ayat al-Quran adalah "teks turunan" atau "teks sekunder" yang tidak sama dengan teks ayat-ayat al-Qur'an sendiri.[79]

Dalam konteks studi ini, penafsiran *nâsikh-mansûkh* sebagai wacana (*khit?âb*), diamati secara kritis tidak lepas dari konteksnya yang lebih luas. *Naskh*, baik secara umum maupun secara khusus dalam konteks *âyat al-sayf*, adalah suatu isu kontroversial. Kontroversi tersebut berbasis pada "teks" (*nas?s?*) yang dipahami atau ditafsirkan oleh para penulis *naskh*. Meski tidak dilabeli "tafsir", karya-karya *naskh* sejatinya memang karya-karya tafsir, karena *naskh* sendiri diklaim atas dasar suatu penafsiran terhadap ayat. Uraian dalam literatur-literatur *naskh* adalah "teks" yang harus dilihat dari "konteks" yang melahirkannya. Oleh karena itu, penafsiran para penulis *naskh*, sebenarnya tidak lagi disebut sebagai "teks" (*nas?s?*) biasa, melainkan "wacana" (*khit?âb*, *discourse*). Perspektif analisis wacana kritis ini digunakan untuk melacak sejauh mana ketidakadilan diciptakan, direproduksi, dan dipertahankan oleh teks penafsiran dengan mengujinya pada level teks dari perspektif ilmu tafsir, lalu melacaknya ke kognisi sosial, seperti ideologi, dan ke konteks masyarakat, seperti konteks sosial, historis, dan politis secara lebih luas yang melatarbelakanginya.

---

dan pemahaman ayat-ayat *mutashâbih*. Kedua, faktor khusus yang mencakup standar dalam kritik *sanad* dan *matn* h?adith dalam *tafsîr bi al-riwâyah*, sumber-sumber hukum untuk menyikapi persoalan yang tidak dijawab dalam *nas?s?*, aliran teologis, dan fiqh. (al-Funaysân, *Ikhtilâf al-Mufassirîn, Asbâbuh wa Âthâruh* (Riyadh: Markaz al-Dirâsât wa al-I'lâm, 1997 M/ 1418 H), 8-9). Dua faktor tersebut juga bisa kita bedakan menjadi faktor eksternal teks, seperti kondisi sosio-historis dan ideologi penafsir, dan faktor internal teks, seperti teks ayat *mutashâbih*.

[79]Mu'taz al-Khat?îb, "Nas?s? al-Faqîh...", 205.

F. Metode Penelitian

Penelitian ini termasuk penelitian kepustakaan (*library research*), yang sumber-sumbernya berasal dari literatur-literatur. Penelitian ini menerapkan metode "analitis-kritis". Metode ini dianggap kompatibel, karena *naskh* secara umum maupun isu *naskh* dalam kasus *âyat al-sayf*, adalah isu kontroversial yang mengharuskan penulis menentukan pilihan, baik pilihan binner (menerima-menolak) maupun pilihan revisionis yang mencari titik-temu. Metode ini memiliki karakteristik berikut. Pertama, adanya deskripsi, pembahasan, dan kritik. Kedua, studi analitis dengan melakukan salah satu di antara tiga model studi, yaitu studi hubungan (seperti pengaruh atau implikasi), perbandingan (komparasi), atau pengembangan model (reinterpretasi).[80] Penelitian ini mengambil model studi hubungan sebagai cara melakukan studi analitis, yaitu dengan menghubungkan penganuliran ayat-ayat damai tersebut dengan proses perumusan fiqh *jihâd* yang kemudian sangat mempengaruhi cara pandang, atau pola pikir kaum muslimin terhadap keberadaan non-muslim.

Atas dasar metode dan objek kajian, penelitian ini mengikuti alur berikut:

1. Mengkaji masalah dengan tiga ciri utama dalam setiap pelacakan, yaitu deskripsi, pembahasan secara analitis, dan kritik terhadap kontroversi isu penganuliran pada ayat pedang, baik dari segi asal-usul istilah maupun status ayat tersebut.
2. Mengkaji bagaimana penggunaan metode *ta'wîl*, ideologi, dan konteks sosio-historis-politis menentukan munculnya kontroversi penganuliran ayat-ayat damai dengan ayat pedang.
3. Mengkaji secara analitis implikasi penganuliran ayat-ayat damai dengan ayat pedang dalam pembentukan fiqh *jihâd*.
4. Menarik kesimpulan berdasarkan data dan analisis yang telah dilakukan.

---

[80] Jujun S. Suriasumantri, "Penelitian Ilmiah Kefilsafatan dan Keagamaan: Mencari Paradigma Kebersamaan", *Tradisi Baru Penelitian Islam: Tinjauan Antardisiplin Ilmu*, ed. Masthuhu dan M. Deden Ridwan (Bandung: Penerbit Nuansa, 2001), 72-74.

Di samping melalui mekanisme penetapan konvensional dengan sejarah (pengetahuan *makkî-madanî* dan kronologi turun surah-surah al-Qur'an), penganuliran dibangun atas dasar asumsi terjadinya kontradiksi antar ayat.[81] Para pakar *'ulûm al-Qur'ân* mengatakan bahwa ide al-Qur'an selalu koheren, karena ada kaitan antar ide-idenya.[82] Untuk menguji koherensi ayat pedang yang menganulir dan ayat-ayat lain yang dianulir, dugaan kontradiksi dikritisi dengan rujuk-silang (*cross-reference*) untuk mencari koherensi ide-ide al-Qur'an. Muhammad Asad dalam *The Message of the Qur'ân* menyatakan sebagai berikut:

> The Qur'an must not be viewed as a compilation of individual injunctions and exhortations, but as one integral whole, that is, as an exposition of an ethical doctrine in which every verse and sentence has an intimate bearing on other verses and sentences, all of them clarifying and amplifying one another. Consequently, its real meaning can be grasped only if we correlate every one of its ideas by means of frequent cross-references, always subordinating the particular to the general and the incidental to the intrinsic. Whenever this rule is faithfully followed, we realize that the Qur'an is—in the words of Muhammad 'Abduh—"its own best commentary".[83]

Al-Qur'an seharusnya tidak dilihat hanya sebagai sebuah kompilasi perintah-perintah dan larangan-larangan yang terpisah, melainkan sebagai suatu kesatuan yang integral, yaitu sebagai suatu penjelasan rinci tentang ajaran etika yang di dalamnya setiap ayat

---

[81]Lihat al-Sayyid Ah?mad Khalîl, *Dirâsât fî al-Qur'ân* (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.th.), 22-23.

[82]Ide ini disebut sebagai kesatuan topikal (*al-wah?dah al-mawd?û'iyah*), yaitu adanya hubungan erat (*munâsabah*) dalam ayat-ayat dan surah-surah al-Qur'an. Akan tetapi, tentu saja, seperti diperingatkan oleh al-Biqâ'î dengan mengutip pendapat 'Izz al-Din 'Abd al-Salâm bahwa *munâsabah* tersebut, termasuk dengan menyatukan kesatuan topik, tidak bisa dipaksakan pada ayat-ayat yang latarbelakang turunnya berbeda. Al-Biqâ'î sendiri memberi komentar singkat dan jelas: "Ringkas kata, ayat-ayat al-Qur'an dari segi turunnya sesuai dengan kondisi-kondisi objektif dan dari segi susunan dan asal-usulnya didasarkan atas hikmah, semua ayat dan surahnya disusun berdasarkan petunjuk (*tawqîf*) sebagaimana diturunkan secara sekaligus ke *bayt al-'izzah*". Al-Biqâ'î. *Naz?m al-Durar fî Tanâsub al-âyât wa al-Suwar* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995), juz 1, 6.

[83]Muhammad Asad. *The Message of the Qur'an*, vii.

dan kalimat memiliki hubungan erat, semuanya saling menjelaskan dan memperkuat. Sebagai konsekuensinya, makna sesungguhnya hanya bisa dipahami, jika kita menghubungkan setiap idenya satu persatu dengan cara rujuk silang (*cross-reference*), yang selalu dilakukan dengan menggeser yang partikular ke yang general dan yang insidental ke yang intrinsik. Kapanpun jika aturan ini diikuti secara tepat, kita sadar bahwa al-Quran—dalam ungkapan Muhammad 'Abduh—adalah "tafsirnya yang terbaik."

Uji koherensi melalui rujuk-silang (*cross-reference*) tersebut, dilakukan dengan memperhatikan koherensi antar ayat, sehingga ide tentang kesatuan ajaran-ajaran al-Qur'an menjadi fokus pengkajian, baik melalui kesatuan tema (*al-wah?dah al-mawd?û'iyah*),[84] kesatuan historis (*al-wah?dah al-târîkhiyah*), maupun kesatuan nilai (*wah?dat al-qîmah*).[85] Penelaahan teks (*nas?s?*) ini juga diimbangi dengan keharusan "melabuhkan teks-teks" itu ke dataran kesejarahan (*anchoring revelation in time and space*), melalui analisis *asbâb al-nuzûl* (sebab turun ayat), *shu'ûn al-nuzûl* (kondisi pewahyuan),[86] atau latar belakang sosio-historis secara umum (*general social-historical background*), seperti sejarah Madinah dan pergumulan kaum muslimin dengan kelompok non-muslim.

Analisis hubungan (di sini disebut sebagai implikasi)[87] antara *naskh*-fiqh *jihâd* adalah penarikan kesimpulan elemen-elemen *naskh*

---

[84]Lihat Burhân al-Dîn Abû al-H?asan Ibrâhîm ibn 'Umar al-Biqâ'î, *Naz?m al-Durar fî Tanâsub al-âyât wa al Suwar*, vol. I (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1995), 6; Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'an: A Study of Is?lâh?î's Concept of Naz?m in Tadabbur-i Qur'an* (USA: American Trust Publications, 1986).

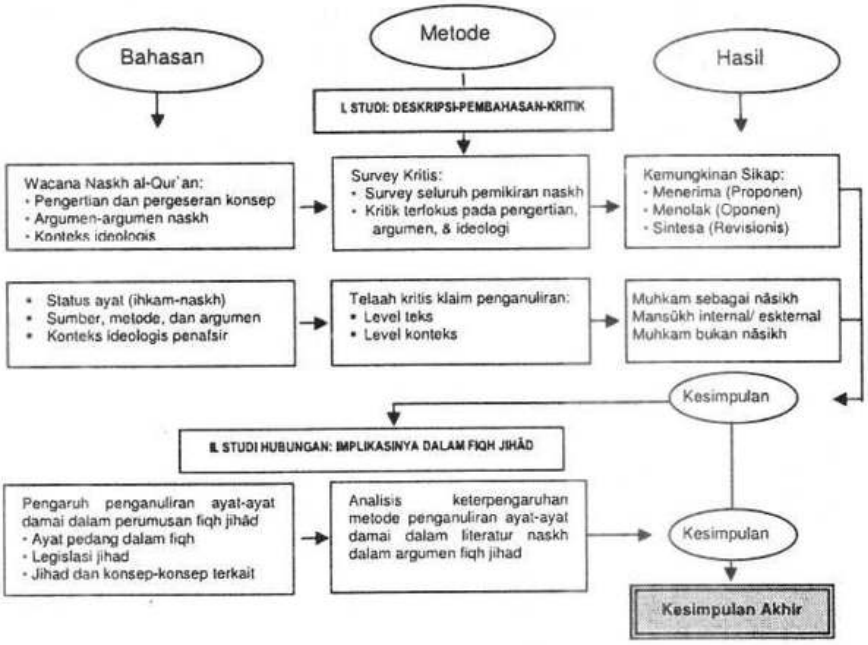
[85]Tiga unsur kesatuan pembahasan ini lebih lanjut dielaborasi pada bab 4 sebagai alternatif penafsiran ayat-ayat damai.

[86]Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago, 1982), 143. Istilah *sha'n al-nuzûl* juga digunakan oleh Muh?ammad Hâdî Ma'rifah, seorang Shî'î dalam pengertian yang sama dengan pandangan Rahman. Lihat karyanya, *Sejarah al-Qur'an* (Jakarta: al-Huda, 2007), 97-101.

[87]Kata implikasi (*implication*), antara lain, bermakna memiliki efek atau pengaruh, hubungan erat, yang bisa disimpulkan (inferensi) secara logika. *Webster's New World College Dictionary* (New York: Macmillan, 1995), 677.

yang berpengaruh (efek) dan menjadi bagian yang membentuk hukum Islam dengan penyimpulan logis. Menarik hubungan keduanya sebagai implikasi, karenanya, tidak selalu secara pasti, sehingga selalu ada unsur subjektivitas.[88] Namun, dalam perspektif ilmu sejarah, "studi hubungan" dalam konteks kajian analitis-kritis ini bisa diukur, yang hingga batas tertentu bisa dipertanggung-jawabkan objektivitasnya.[89] Variabel-variabel yang bisa diukur dalam keterpengaruhan, misalnya, di samping dari standar waktu dengan melacak perkembangan historis, juga dari segi kemiripan isi (*content*) metode yang diterapkan dalam fiqh, seperti argumen kewajiban *jihâd* dengan *naskh* ayat pedang.

Skema 1:
Metode Analitis-Kritis



---

[88]Louis Gottshalk, *Understanding History* (New York: Alred A. Knoff, 1964), 237-239.

[89]Keterpengaruhan dapat diukur dengan standar waktu, standar kandungan, pengakuan, dan mengeliminasi sebab-sebab lain yang tampak dalam pikiran atau tindakan, sehingga bisa menguatkan probalilitas. Louis Gottschalk, *Understanding History*, 249-250.

Data penelitian yang seluruhnya bersifat kualitatif, diperoleh dari literatur-literatur. Pertama, data yang berkaitan dengan teori *naskh*. Data primer tentang teori *naskh* yang terkait, adalah karya-karya yang ditulis khusus tentang *naskh,* yang ditulis oleh penulis generasi awal, seperti Qatâdah, Hibatullâh, dan al-Nah?h?âs, dan karya-karya *'ulûm al-Quṛân* yang ditulis pada fase awal yang menjadikan tema *naskh* sebagai satu bagian bahasannya, seperti *al-Burhân fî 'Ulûm al-Quṛân* al-Zarkashî. Data sekunder tentang *naskh* adalah karya yang ditulis oleh generasi belakangan, seperti karya Mus?t?afâ Zayd, Îhâb H?asan 'Abduh, Sha'bân Muh?ammad Ismâ'îl, dan 'Abd al-Muta'âl al-Jabrî, dan karya-karya *'ulûm al-Quṛân* yang ditulis oleh para penulis belakangan, seperti *Mabâh?ith fî 'Ulûm al-Quṛân* karya S?ubh?î al-S?âlih?. Kedua, data yang berkaitan dengan perumusan hukum Islam. Data primer adalah karya *us?ûl al-fiqh* yang ditulis oleh para penulis awal, seperti *al-Risâlah* karya al-Shâfi'î, dan literatur-literatur fiqh *jihâd,* baik H?anafîyah, Mâlikîyah, Shâfi'îyah, dan H?anbalîyah. Data sekunder diperoleh dari literatur-literatur fiqh atau karya tentang *jihâd,* yang ditulis oleh para penulis belakangan, seperti *al-Jihâd fî al-Islâm* karya al-Bût?î.

G. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini disusun dengan urutan logis sebagai berikut. Pada bab pertama, dikemukakan pendahuluan yang memuat latar belakang masalah, perumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, kajian terdahulu, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

Pada bab kedua, dikemukakan survei kritis perkembangan historis teori *naskh* sebagai sebuah wacana dengan mencermati tiga point penting. Pertama, pengertian substantif *naskh* yang mencakup perkembangan trend pemikiran tentang *naskh* dari klasik hingga kontemporer. Kedua, argumen-argumen yang mendasari klaim keberadaan *naskh,* baik argumen tekstual ayat al-Qur'an, argumen konsensus (*ijmâ'*), logika teologis (*kalâm*), dan logika yuridis fiqh. Ketiga, konteks tujuan atau kepentingan ketika *naskh* difungsikan

dalam berbagai konteks, baik dalam konteks *'ulûm al-Qur'ân* sebagai syarat yang mutlak, sebagai metode penafsiran ayat al-Qur'an, maupun fungsionalisasinya dalam hukum Islam. Survei kritis atas perdebatan *naskh* ini menjadi niscaya karena prinsip-prinsip yang dibahas dalam bab ini mendasari berbagai klaim penganuliran, seperti halnya dalam kasus penganuliran ayat-ayat damai.

Bab ketiga difokuskan pada telaah asal-usul istilah "ayat pedang" (*âyat al-sayf*), bagaimana istilah tersebut dikonstruksi melalui proses sejarah yang panjang, bagaimana istilah ini diterima dan ditransmisikan dari generasi ke generasi, dan kontroversi ulama dalam hal mengidentifikasi ayat mana dalam al-Quran sebagai ayat pedang, dan dalam hal status keberlakuannya (*ih?kâm* atau *naskh*). Pembahasan ini juga mencakup bagaimana status penganuliran tersebut dibakukan dalam sejarah.

Isu penganuliran ayat-ayat damai yang terbakukan dalam sejarah, sebagaimana diuraikan dalam bab ketiga, ditelaah pada bab keempat secara kritis pada level teks, yaitu bagaimana ayat-ayat tersebut ditafsirkan dalam perspektif ilmu tafsir yang tepat, hingga level konteks, yaitu bagaimana klaim penganuliran tersebut muncul dalam konteks sosio-historis-politis ideologis. Pada bab ini, ditelaah kritis faktor-faktor penyebab kekeliruan klaim penganuliran tersebut. Di sini, telaah kritis adalah menghubungkan teks dengan konteks.

Telaah kritis pada bab keempat kemudian diikuti dengan telaah analitis pada bab kelima untuk melihat implikasi penganuliran tersebut dalam literatur-literatur fiqh klasik tentang *jihâd*. Isu ini menjadi penting karena klaim penganuliran tersebut menjadi basis justifikasi berbagai relasi muslim dengan non-muslim. Telaah analitis difokuskan pertama pada argumen penganuliran dalam *'ulûm al-Qurân*, seperti penggunaan ayat pedang dan kronologi turun ayat, juga diterapkan dalam penjelasan legislasi *jihâd* yang kemudian berpengaruh dalam kewajiban perang dan penyebaran Islam. Pada tahap kedua, untuk memberi deskripsi yang lebih luas tentang pengaruh tersebut, penganuliran ayat-ayat damai tersebut dilihat keterkaitannya dengan sistem *jihâd*, yaitu keterkaitannya dengan

konsep-konsep lain, yaitu konsep *dâr al-Islâm* versus *dâr al-h?arb*, *al-amr bi al-ma'rûf wa al-nahy 'an al-munkar*, dan *hijrah*.

Pada bab keenam, dari hasil telaah kritis dan analitis pada bab-bab sebelumnya, ditarik kesimpulan, implikasi teoretik, dan rekomendasi.

BAB II
WACANA PENGANULIRAN (*NASKH*) AL-QUR'AN: SURVEI KRITIS ATAS KONSEP DAN SEJARAH PEMIKIRAN

A. Pengertian *Naskh*: Pergeseran Semantik Sebuah Konsep

1. Dari Makna Generik ke Makna Terminologis

Sebelum munculnya karya pertama tentang *naskh*, yaitu karya Abû 'Ubayd (w. 224 H) di abad ke-3 H, al-Khalîl bin Ahmad al-Farâhîdî (w. 175 H), penulis kamus pertama, *al-'Ayn*, menerjemahkan kata *naskh* dengan "Anda menulis pada sebuah buku tentang pertentangan atau hal yang bertentangan dengannya" (*iktitâbuka fî kitâb 'an mu'âradah/ mu'âridih*).[1] Kutipan ini sebenarnya lebih menekankan *naskh* sebagai aktivitas "menetapkan" atau "memindahkan", dibandingkan "menghilangkan", karena menulis adalah memindahkan isi pikiran ke tulisan. Akan tetapi, pada abad

[1]Abû 'Abd al-Rahmân al-Khalîl bin Ahmad al-Farâhîdî, *Kitâb al-'Ayn*, vol. 4, ed. Mahdî al-Makhzûmî dan Ibrâhîm al-Sâmirâ'î (Qom: Muassasat Dâr al-Hijrah, 1410 H), 201. Oleh Mustafâ Zayd kata "*mu'âridih*" diedit menjadi "*mu'âradah*" (*al-Naskh fî al-Qur'ân al-Karîm*, vol. 1, 61), tapi keduanya memiliki pengertian sama dalam hal adanya pertentangan antara yang ditetapkan dengan yang lain sebelumnya.

ke-4 H, Ibn Fâris (w. 395 H), mencatat adanya perbedaan pendapat ulama tentang makna asal analogisnya (*qiyâs*). Pertama, *naskh* sebagai "mengalihkan (*tahwîl*) sesuatu ke sesuatu yang lain". Kedua, *naskh* sebagai "membatalkan (*raf'*) sesuatu dan menempatkan sesuatu yang lain sebagai penggantinya".[2] Perbedaan antara kedua makna asal ini sangat penting untuk melacak perkembangan makna yang berkembang dalam kamus-kamus dan literatur-literatur tafsir.

Makna pertama, yang didasarkan keterangan Abû 'Amr (w. 154 H), pada dasarnya mengandung pengertian *naskh* sebagai memindahkan (*naql*) sesuatu dari suatu tempat ke tempat lain, sedangkan wujud yang dipindahkan tidak berubah.[3] yang semakna dengan pengalihan (*tahwîl*) seperti yang dimaksud oleh Ibn Fâris di atas.

Makna kedua yang didukung oleh Ibn Manzûr (w. 711 H) dalam *Lisân al-'Arab* dengan mengutip keterangan Ibn al-A'râbî (w. 231 H), al-Layth (w. 175 H), dan al-Farrâ' (w. 207 H) adalah pembatalan (*ibtâl*), penggantian (*tabdîl*), atau penghilangan/penghapusan (*izâlah*) yang pada dasarnya menghilangkan keberadaan sesuatu dengan yang lain.

Dengan demikian, makna asal "menetapkan" atau "mengalihkan", sebagaimana dijelaskan al-Khalîl, atau kedua maknanya, yaitu "mengalihkan" dan "membatalkan", sebagaimana dijelaskan Ibn Fâris, adalah makna yang semula berkembang pada fase-fase awal. Namun, seiring dengan munculnya karya *naskh* sejak abad ke-3 H di tangan Abû 'Ubayd hingga perkembangan sesudahnya pada abad ke-4-6 H, semisal melalui karya seperti al-

---

[2]Abû al-Husayn Ahmad ibn Fâris ibn Zakarîyâ, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, vol. 5 (Cairo: Sharikat wa Matba'at Mustafâ al-Bâbî al-Halabî, 1972), 424-425.

[3]Abû al-Fadl Jamâl al-Dîn Muhammad bin Mukram ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, vol. 3 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1990), 61. Lihat juga Ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, vol. 5, 424-425. Varian makna lain dari kata *naskh* (memindahkan) juga dikemukakan oleh al-Sijistânî, sebagaimana dikutip oleh al-Âmidî, *al-Ihkâm fi Usûl al-Ahkâm*, vol.3 (Cairo: Muassasat al-Halabî wa Shurakâih li al-Nashr wa al-Tawzî' dan Dâr al-Ittihâd al-'Arabî li al-Tibâ'ah, t.th.), 96.

Nahhâs (w. 338 H), Hibatullâh (w. 410 H), 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî (w. 429 H), Makkî al-Qaysî (w. 437 H), al-Fârisî (w. 490 H), Ibn al-'Arabî (w. 543 H), makna *naskh* sebagai "menghilangkan" lebih dominan dalam kamus-kamus yang beredar kemudian, seperti tampak, di samping dalam karya Ibn Manzûr (w. 711 H), dalam karya al-Râzî (w. 666 H),[4] al-Fayyûmî (w. 770 H),[5] al-Fayrûz Âbâdî (w. 817 H),[6] dan al-Zubaydî (w. 1205 H).[7] Kamus-kamus dalam perkembangannya tak pelak lagi dipengaruhi oleh penafsiran yang berkembang pada masanya.[8]

Perbedaan pendapat tentang makna dasar, sebagaimana disebutkan Ibn Fâris, kemudian berpengaruh dalam perdebatan ulama tentang mana makna asal (*haqîqah*) dan makna metapor (*majâz*)[9] pada kedua makna asal *naskh*, yaitu pembatalan (*ibtâl* atau *izâlah*) atau pengalihan (*tahwîl* atau *naql*). Kedua makna di atas, berkembang dalam tradisi penggunaan bahasa Arab klasik. Menurut Ibn Manzûr, bangsa Arab memang menggunakan kata *naskh* untuk makna "menghilangkan" seperti dalam ungkapan "(Cahaya)

---

[4]Muhammad bin Abî Bakr al-Râzî, *Mukhtâr al-Sihâh* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994), 337.

[5]Al-Fayyûmî, *al-Misbâh al-Munîr* (Beirut: Maktabat Lubnân, 1987), 230.

[6]Al-Fayrûz Âbâdî, *al-Qâmûs al-Muhît* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1995), 238.

[7]Murtadâ al-Zubaydî, *Tâj al-'Arûs*, vol. 2, 282.

[8]Dalam *Tâj al-'Arûs*, kata "*nasakha*" diterjemahkan dengan "*mana'a*" (mencegah). Lihat al-Zubaydî, *Tâj al-'Arûs*, vol. 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 282. Hal ini berbeda dengan penerjemahan dalam *Mu'jam al-'Ayn* dan *Lisân al-'Arab*. Di sisi lain, al-Fayrûz Âbâdî mencantumkan padanan kata "*nasakha*" dengan "*masakha*", seperti dalam *Mu'jam al-'Ayn*. Al-Fayrûz Âbâdî hanya mencantumkan padanan dengan "*mana'a*", tapi tidak menguraikan makna "*masakha*"—sebagaimana dilakukan oleh al-Khalîl sebagai perubahan aspek tertentu, tidak keseluruhan, pada fisik manusia. Hal ini menunjukkan bahwa kamus-kamus yang ditulis belakangan menekankan "*nasakha*" sebagai pembatalan total, seperti tercermin pada kata "mencegah", padahal kata "*masakha*" sebagai padanan "*nasakha*" menunjukkan hanya perubahan sebagian, seperti kata "*masîkh*" (orang yang tidak cantik) (*Mu'jam al-'Ayn*, vol. 5, 206). Lihat dalam kamus-kamus modern: Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon* (Beirut: Librairie du Liban, 1968), vol. 8, 2788-2789; Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, edit J. Milton Cowan (Wisbaden: Otto Harrassowitz, 1979), 1128. Kata *nasakha* diterjemahkan dengan *to delete, abolish, abrogate, invalidate, repeal, withdraw, cancel, replace, substitute, supersede, annul,* dan *obliterate*. Kata "*abrogation*" adalah kata bahasa Inggris yang paling umum digunakan.

matahari menghilangkan bayang-bayang" (*nasakhat al-shams al-zill wantasakhat-hu*)[10] dan "Angin mengubah sisa-sisa rumah" (*nasakhat al-rîh âthâr al-diyâr*).[11] Akan tetapi, Ibn Manzûr juga mengutip gubahan syair Al-'Ajjâj yang menggunakan kata *naskh* dalam pengertian *tahwîl* (mengalihkan).[12] Kata "menghilangkan" (*izâlah*), "mengubah" (*taghyîr*), dan "mengalihkan" (*tahwîl*) adalah varian-varian makna awal yang berkembang dalam tradisi Arab.

Perkembangan makna tersebut menyebabkan terjadinya polarisasi pendapat para penulis *naskh* dan pakar *usûl al-fiqh* tentang kategori *haqîqah* dan *majâz* pada *naskh* sebagai "menghilangkan" (*izâlah*) atau "memindah/mengalihkan" (*naql*). Perbedaan antara keduanya bersifat fundamental, karena yang pertama merupakan penggantian atau perubahan secara totalitas, seperti perubahan teks, misalnya, dengan menggantinya dengan teks lain atau mengabaikan seluruh kandungan teks tersebut. Sedangkan, yang kedua merupakan perubahan parsial yang berkaitan hanya dengan aspek tertentu, seperti interpretasi teks. Oleh karena itu, yang kedua lebih bersifat spesifik daripada yang pertama.[13] Meskipun perbedaan antara keduanya sebenarnya bersifat fundamental, para penulis menganggap perdebatan ini hanya persoalan ungkapan yang tidak

---

[9]Tentang asal-usul muncul dikotomi *haqîqah-majâz* dalam sejarah pemikiran Islam, lihat Wolfhart Heinrichs, "On the Genesis of *Haqîqa-Majâz* Dichotomy". *Studia Islamica*, LIX, 111-140. Meskipun pembedaan antara kedua tersebut dapat kita lihat batas-batasnya. Namun, dalam perkembangannya, debat dalam mengidentifikasi mana makna awal yang sesungguhnya dan makna metapor yang dikembangkan kemudian terjadi seiring dengan kepentingan ideologis, seperti pembatasan atau minimalisasi—untuk tidak menyebut menolak—*ta'wîl* oleh Ibn Taymiyah berkembang dari "nalar ideologis" bahwa makna *haqîqî*, yang kemudian bisa dilihat oleh kelompok yang tidak sependapat dengannya sebagai makna *harfiyah* (literal), adalah makna yang paling bisa diterima. Oleh karena itu, dikotomi (bukan sekadar diferensiasi yang sesungguhnya diperlukan secara epistemologis) antara *tafsîr* dan *ta'wîl* menjadi bermuatan ideologis. Lihat Nasr Hâmid Abû Zayd, *Mafhûm al-Nass: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî al-'Arabî, 1990), 239; *Naqd al-Khitâb al-Dînî* (Cairo: Sînâ li al-Nashr, 1994), 137-147.

[10]Ibid.

[11]Ibid.

[12]Ibid.

[13]al-Shawkânî, *Irshâd al-Fuhûl ilâ Tahqîq al-Haq min 'Ilm al-Usûl* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 184. Bandingkan dengan Syaf al-Dîn al-Âmudî, *al-Ihkâm fî Usûl al-Ahkâm*, vol. 3, 96.

terkait dengan makna (*lafzî, lâ ma'nawî*). Padahal, menurut penulis, persoalan ini sebenarnya krusial, karena berimplikasi terhadap pendefinisian *naskh*. Mereka mengakui *naskh* sebagai "menghilangkan" meskipun dengan makna metapor dan dengan menggunakan argumen-argumen lain.[14] Hal ini berbeda dengan Mustafâ Zayd, seorang pendukung modern teori *naskh*, yang memandang persoalan semantik ini sangat krusial, menyatakan makna "menghilangkan" sebagai makna awal *naskh* dan mengkritik pandangan lain dan pandangan "tengah", yang diwakili oleh al-Bâqillânî (w. 403 H), al-Ghazâlî (w. 505 H), dan al-Âmidî (w. 631 H) bahwa *naskh* memiliki makna *mushtarak* sebagai hanya upaya kompromi dari kebuntuan berpikir. Meski demikian, argumen-argumen Mustafâ Zayd sangat meragukan.[15]

Perdebatan semantik tentang makna analogis (*qiyâs*) yang

---

[14]al-Âmidî dan al-Juwaynî berpendapat bahwa makna *haqîqah* kata *naskh* adalah "menghilangkan". Sedangkan, Fakhr al-Dîn al-Râzî, al-Shawkânî, dan al-Qaffâl menganggap bahwa makna "memindah" adalah makna asal. Menurut keterangan al-Safî al-Hindî, sebagaimana dikutip oleh al-Shawkânî, pendapat pertama tersebut dianut oleh mayoritas ulama. Akan tetapi, sebagian ulama lain, seperti al-Bâqillânî dan al-Ghazâlî, menganggap kata tersebut memang mengandung makna yang ambigus (*mushtarak*). Namun, mereka semua mengakui keberadaan *naskh* sebagai "menghilangkan". Lihat al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Usûl al-Ahkâm*, 95-96; Fakr al-Dîn al-Râzî, *al-Mahsûl fî 'Ilm Usûl al-Fiqh*, suntingan (*tahqîq*) Tâhâ Jâbir Fayyâd al-'Alwânî (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1997), 280; al-Juwaynî, *al-Burhân fî Usûl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1997), 246; al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ min 'Ilm al-Usûl*, vol. 1, ed. Muhammad Sulaymân al-Ashqar (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1997), 207; al-Shawkânî, *Irshâd al-Fuhûl*, 173-174.

[15]Argumen-argumen yang dikemukakannya pada dasarnya mencakup: (1) ditemukannya padanan kata "*naskh*" dalam bahasa Arab dengan ungkapan yang makna serupa ęçä dalam Perjanjian Lama yang bisa ditransliterasi sebagai "äÇÓÎ" (bukan "äÇÓÎ"), dua kata yang sebenarnya berbeda; (2) analisis sintaksis induk (*al-ishtiqâq al-unum*) pada dua huruf pertama dari kata tersebut (kh-s-n dan n-s-kh) dalam bahasa Arab; (3) penggunaan kata tersebut dan padanannya dalam Q.2/87:106 (*naskh*), Q.13/96:39 (*mahw*), dan Q.16/70:101 (*tabdîl*), tapi Zayd justeru tidak membahas Q.7/39:154 pada kata "*nuskhah*" dan Q.45/65:29 pada kata "*nastansikhu*", di mana kedua kata terakhir ini bermakna "tulisan" dan "menulis" sebagai perkembangan dari makna "memindah". Lihat Mustafâ Zayd, *al-Naskh fî al-Qur'ân al-Karîm*, vol. 1 (Cairo: Dâr al-Yusr, 2007), 69-74. Berkenaan dengan argumen pertama, Arthur Jeffery juga menemukan padanan makna "menghancurkan" (*eradiction*) yang, menurutnya, semakna dengan "menghilangkan" (*remove*), "membuang" (*tear away, evellere*) seperti *yansakhu* dalam Q.2/87:106 dan

menjadi dasar, sebagaimana dikemukakan oleh Ibn Fâris, terlepas dari kenyataan bahwa para penulis *naskh*, akhirnya, tetap menyakini *naskh* sebagai pembatalan total, berpengaruh pada polarisasi pandangan tentang keberadaan *naskh*, yaitu pandangan yang mengakui terjadinya *naskh* sebagai pembatalan total (*izâlah, ibtâl*) dan pandangan yang menerima *naskh* hanya sebagai pengalihan (*tahwil, naql*) dalam pengertian sebagai pembatalan pemberlakuan teks, karena alasan konteks kondisional ruang dan waktu, dan kemungkinan pemberlakuannya kembali, karena konteks yang berbeda. Oleh karena itu, pergeseran pemaknaan *naskh* tersebut, dan perbedaannya dengan istilah-istilah lain yang terkait mengandaikan telaah kesejarahan perkembangan pemaknaan istilah tersebut.

Tokoh-tokoh awal Islam yang terdiri dari generasi sahabat, semisal Ibn 'Abbâs, dan generasi *tâbi'ûn*, semisal al-Zuhrî, atau para penulis awal, menggunakan "*naskh*" sebagai istilah yang mencakup pengertian yang sangat umum, yaitu mengubah sesuatu yang tidak jelas menjadi jelas, sehingga *naskh* sebagai pembatalan dan *naskh* sebagai apa yang kemudian disebut oleh kalangan *usûliyûn* belakangan sebagai penjelasan hukum yang masih global atau yang belum jelas (*bayân al-mujmal* atau *bayân al-mubham*), dan spesifikasi atau pemberian ketentuan terhadap suatu penjelasan yang masih umum (*takhsîs al-'âm; taqyîd al-mutlaq*), adalah istilah-istilah yang dimaknai sama. Al-Shâtibî (w. 790 H) dalam *al-Muwâfaqât* menjelaskan bahwa generasi awal (*mutaqaddimûn*) menggunakan istilah *naskh* dalam pengertian yang lebih umum dibandingkan dengan pengertian yang digunakan dalam penuturan kalangan *usûliyûn*. Generasi awal menggunakannya untuk pemberian ketentuan terhadap sesuatu yang masih umum (*taqyîd al-mutlaq*), penjelasan secara spesifik terhadap sesuatu yang masih

---

Q.22/103: 52-53 sama maknanya, menurut Hirschfeld, dengan kata yang digunakan dalam Deut.XXVIII: 63 dan Ezi.VI: 11. Lihat John Burton, "Introductory Essay", dalam Abû 'Ubayd al-Qâsim bin Sallâm, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, ed. John Burton (England: E. J. W. Gibb Memorial Trust, 1987), 9.

umum (*takhsîs al-'âm*), baik dengan *dalîl* yang terhubung atau terpisah, dan penjelasan terhadap sesuatu yang masih tidak jelas atau global, sebagaimana juga penganuliran hukum dengan hukum lain. Hal itu karena istilah-istilah ini sama-sama memiliki pengertian yang sama, yaitu bahwa perintah terdahulu bukanlah yang dimaksud dalam pemberian *taklîf*, melainkan yang kemudian.[16]

Dengan cara berpikir seperti itu, Q.4/92:8 tentang anjuran memberikan sedekah kepada para kerabat, anak yatim, dan orang miskin ketika pembagian waris, misalnya, dianggap dibatalkan (*mansûkh*), menurut Ibn al-Musayyib (w. 179 H), al-Dahhâk (w. 105 H), al-Suddî (w. 128 H), dan 'Ikrimah (w. 105 H), dengan ayat waris (Q.4/92:11) dan menurut al-Hasan (w. 110 H) dengan ayat zakat. Sedangkan, menurut Ibn 'Abbâs (w. 68 H), Mujâhid (w. 104 H), Abû Bakr (w. 13 H), 'Â'ishah (w. 58 H), dan Abû Mûsâ al-'Ash'arî (w. 44 H), ayat tersebut *muhskam*.[17] Menurut al-Shatibî, ayat tersebut berbicara dalam konteks sedekah sunnat yang dianjurkan diberikan kepada kerabat non-waris, sehingga tidak kontradiktif dengan ayat waris dan zakat, karena posisi ayat tersebut sebagai *bayân al-mujmal*.[18] Menurut Abû 'Ubayd (w. 224 H), munculnya klaim *naskh* secara keliru pada ayat tersebut bersumber

---

[16]Abû Ishâq al-Shâtibî, *al-Muwâfaqât fi Usûl al-Shari'ah*, vol. 2, ed. 'Abdullâh Darrâz (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, t.th.), 81. Tentang komentar yang sama, lihat juga Ibn al-Bârizî (w. 738 H) dalam karyanya, *Nâsikh al-Qur'ân al-'Azîz wa Mansûkhuh*, dalam Hâtim Sâlih al-Dâmin (ed.), *Silsilat Kutub al-Nâsikh wa al-Mansûkh* (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1998), 59; Shâh Walîyullâh al-Dihlawî, *al-Fawz al-Kabîr fi Usûl al-Tafsîr* (*The Principles of Quran Commentary*), trans. G.N. Jalbani (New Delhi: Kitab Bhavan, 1997), 72-73.

[17]Abû 'Ubayd, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 9-10; Qatâdah, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 38-39; Abû Ishâq al-Shâtibî, *al-Muwâfaqât*, vol. 2, 83.

[18]Abû Ishâq al-Shâtibî, *al-Muwâfaqât*, vol. 2, 83-84. Contoh-contoh lain kekeliruan klaim *naskh*, sebagaimana dikemukakan al-Shâtibî, adalah pasangan ayat *mansûkh-nâsikh* berikut: (Q.2/87:228-Q.33/90:49), (Q.2/87:284-Q.2/87:286), (Q.3/89:102-Q.64/108:16), (Q.6/55:69-Q.4/92:140), (Q.5/112:5-Q.6/112:121), (Q.8/88:1-Q.8/88:41), (Q.8/88:61-Q.8/88:65), (Q.9/113:34-Q.9/113:103), (Q.9/113:41-Q.9/113:122), (Q.9/113:97-98-Q.9/113:99), (Q 17/50:18-Q.42/62:20), (Q.26/47:226-Q.26/47:227), (Q.24/102:4-Q 3/89:89), (Q.24/102:27-Q.24/102:29), (Q.24/102:31-Q.24/102:60), (Q.42/62:5-Q.40/60:7), (Q.21/73:98-Q.21/73:101), (Q.39/59:53-Q.4/92:116), dan (Q.81/07:29-Q.81/07:29).

dari generalisasi dalam berpikir bahwa berbagai anjuran pemberian yang disebut dalam beberapa ayat al-Qur'an, secara otomatis dibatalkan dengan munculnya ayat zakat.[19] Begitu juga, dalam kasus penganuliran ayat wasiat (Q.2/87:180) dengan ayat waris (Q.4/92:11), pengertian *naskh* dikemukakan oleh beberapa sahabat dan *tâbi'ûn* memiliki cakupan luas, yaitu sebagai penganuliran dan penjelasan (*bayân*). Al-Shâfi'î dalam *al-Risâlah* berupaya menjernihkan pencampuradukan tersebut, meski *usûliyûn* sendiri juga masih terjebak di dalamnya. Fakta ini menunjukkan terjadinya pergeseran semantik (*al-taghayyur al-dilâlî*) dari era sahabat dan *tâbi'ûn* hingga *usûliyûn*.

Pengertian *naskh* secara luas tidak hanya tampak digunakan para sahabat dan *tâbi'ûn* secara umum, melainkan juga secara khusus digunakan oleh para penulis awal pra-Shâfi'î. Ibn Shihâb al-Zuhrî (w. 124 H), otoritas awal, dalam sebuah karya yang dinisbatkan kepadanya berupaya membedakan antara *naskh* dan *takhsis*, tapi penisbatan ini diragukan, sehingga pembedaan tersebut juga diragukan sebagai upaya yang mewakili generasi awal. Ia menggunakan akar kata yang sama, yaitu: "ayat tersebut dibatalkan oleh", "dibatalkan dengan", dan "Allah membatalkan ayat tersebut dengan begini" untuk *naskh* sebagai pembatalan, dan " 'dibatalkan' bagian dari ayat tersebut" untuk *naskh* sebagai *takhsîs*[20] yang semakna dengan dengan ungkapan "dijelaskan secara khusus darinya" yang berkembang kemudian, seperti pada Ibn al-Jawzî (w. 597 H).[21] Dari enam pasang ayat *mansûkh-nâsikh* (Q.2/87:184-Q.2/

---

[19]Lihat Abû 'Ubayd, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 11.

[20]Lihat pengantar Mustafâ Mahmûd al-Azharî, "Manhaj al-Zuhrî fî Kitâbih '*al-Nâsikh wa al-Mansûkh*'", dalam Ibn Shihâb al-Zuhrî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qur'ân al-Karîm*, ed. Mustafâ Mahmûd al-Azharî (Riyad: Dâr Ibn al-Qayyim al-Jawzîyah dan Cairo: Dâr Ibn 'Affân, 2008), 24-26. Penisbatan karya ini melalui riwayat Abû 'Abd al-Rahmân al-Husayn bin Muhammad al-Sulami kepada al-Zuhrî diragukan. Mustafâ Zayd meragukan otentisitas riwayat. Lihat karyanya, *al-Naskh fî al-Qurân al-Karîm*, vol. I, 313-315. Lhat juga Andrew Rippin, "al-Zuhri, *Naskh al-Qurān*, and the Problem of Early *Tafsîr* Text", dalam *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, volume 47, no. 1 (1984), 22-43.

87:185;[22] Q.2/87:221-Q.5/12:5;[23] Q.17/50:24-Q.9/113:113;[24] Q.24/102:4-Q.24/102:6;[25] Q.24/102:31-Q.24/102:60;[26] dan Q.24/102:27-Q.24/102:29),[27] al-Zuhrî menggunakan *naskh* sebagai *takhsîs*. Berbeda dengan al-Zuhrî, beberapa penulis awal umumnya, seperti Qatâdah (w. 117 H), memang menggunakan istilah *naskh* secara umum dan tidak menggunakan term-term khusus yang bisa membedakan antara *naskh* dan *takhsîs*. Contoh kasus al-Zuhrî ini menunjukkan bahwa penulis awal memang berupaya membedakan dua hal tersebut, tapi masih menggunakan kata "*naskh*". Oleh karena itu, keadaan seperti ini bisa dijelaskan, setidaknya, dengan dua akar persoalan: (1) persoalan terminologis semata, seperti dijelaskan al-Shâtibi di atas, atau (2) persoalan substansial, seperti tesis Ahmed Hasan, dalam pengertian bahwa para penulis awal menemukan jalan buntu dalam mencari hubungan logis dan koheren untuk keluar dari kontradiksi dan, akhirnya, menemukan jalan *naskh* yang oleh generasi belakangan yang menemukan jalan rasionalisasi tafsir disebut sebagai *takhsîs, taqyîd*, atau *bayân*.[28] Kedua akar persoalan ini secara berjalin-berkelindan menjadi sebab banyaknya klaim *naskh* oleh generasi awal. Berkenaan dengan faktor kedua, hal ini menunjukkan pergeseran penafsiran secara signifikan antargenerasi, baik antara generasi *mufassir* awal dengan belakangan, maupun antara para *mufassir* dengan *usûlîyûn*.

Munculnya *al-Risâlah* al-Shâfi'î (w. 204 H), perintis kodifikasi *usûl al-fiqh*, menjadi *landmark* bagi pergeseran secara epistemologis

---

[21]Ibn al-Jawzî, *al-Musaffâ bi Akuff Ahl al-Rusûkh min 'Ilm al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, dalam *Silsilat Kutub al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, ed. Hâtim Sâlih al-Dâmin (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1998), 20.

[22]Ibn Shihâb al-Zuhrî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 56.

[23]Ibid., 62.

[24]Ibid., 80.

[25]Ibid., 81-82.

[26]Ibid., 82.

[27]Ibid., 83.

[28]Lihat Ahmed Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (India: Adam Publishers & Distributors, 1994), 78.

dalam term-term yang digunakan dalam tafsir dan *usûl al-fîqh*.[29] Posisinya memang bukanlah penemu *usûl al-fîqh*, seperti halnya Aristoteles menemukan logika, seperti ditegaskan al-Râzî.[30] Akan tetapi, ia telah melakukan sistematisasi epistemologi hukum Islam yang telah diletakkan oleh *usûlîyûn* Hanafîyah. Ia telah membedakan secara jelas antara *naskh* sebagai pembatalan dengan *takhsîs al-'âm* dan *taqyîd al-mutlaq* sebagai bentuk penjelasan (*bayân*).[31] Al-Shâfi'î mendefinisikan *naskh* sebagai "meninggalkan" (*tark*)[32] dan "menghilangkan" (*izâlah*),[33] seperti pada Q.8/88:65 dengan Q.8/88:66, untuk membedakan secara jelas dengan *bayân*,

---

[29]Lihat al-Zarkashî, *al-Bahr al-Muhît fî Usûl al-Fiqh*, vol. 1, ed. Muhammad Muhammad Tâmir (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 2000 M/ 1421 H), 7. Upaya al-Shâfi'î dalam merumuskan cara kerja *usûl al-fiqh*, menurut Makdisi, adalah respon teologis—dengan menyebut *usûl al-fiqh* sebagai *'ilm al-shar'* versus *'ilm al-kalâm*—atas dominasi kalangan rasionalis (*ashâb/ ahl al-ra'y*). Di kalangan Shi'ah Imâmîyah, Muhammad al-Bâqir bin 'Alî bin Zayn al-'Âbidîn diklaim oleh mereka sebagai peletak dasar *usûl al-fiqh*. Lihat Muhammad Abû Zahrah, *Usûl al-Fiqh* (Cairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th.), 13-15; Muhammad Abû Zahrah, *al-Shâfi'î: Hayâtuh wa 'Asruh, Ârâ'uh wa Fiqhuh* (Cairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1948), 186; 'Abd al-Wahhâb Khallâf, *'Ilm Usûl al-Fiqh* (Kuwait: al-Dâr al-Kuwaitîyah, 1968), 17. George Makdisi, "The Juridical Theology of Shâfi'î: Origins and Significance of *Usûl al-Fiqh*", dalam *Studia Islamica*, volume LIX (1984), 5-47. Artikel ini diterbitkan ulang dengan halaman yang sama dalam George Makdisi, *Religion, Law, and Learning in Classical Islam* (Great Britain Variorum, 1991). Bandingkan dengan Wael B. Hallaq, "Was al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence", dalam *International Journal of Middle East Studies*, vol. 25, no. 4 (November, 1993), 587-605; idem, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usûl al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 30-35.

[30]Sebagaimana dikutip oleh Ahmad Amîn, *Duhâ al-Islâm*, vol. 2 (Cairo: Maktabat al-Nahdah al-Misrîyah, 1974), 228. Sebelum Wael B. Hallaq mengemukakan hasil riset tentang image al-Shâfi'î sebagai penemu *usûl al-fiqh* sebagai hanya kreasi belakangan, Ahmad Amîn sebelumnya telah menyebutkan bahwa al-Shâfi'î mendasarkan metode fiqhnya atas peran Muhammad ibn al-Hasan. Namun, karya tokoh ini, menurut Ahmad Amîn, tidak bisa dilacak.

[31]'Abd al-Wahhâb Ibrâhîm Abû Sulaymân, *Manhajîyat al-Imâm Muhammad bin Idris al-Shâfi'î fî al-Fiqh wa Usûlih: Ta'sîl wa Tahlîl* (Beirut: Dâr Ibn Hazm dan Makkah: al-Maktabah al-Makkîyah, 1999), 96-103.

[32]al-Shâfi'î, *al-Risâlah*, suntingan (*tahqîq*) Ahmad Muhammad Shâkir (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 122.

[33]al-Shâfi'î, *al-Risâlah*, 115.

seperti pada ayat *li'ân*[34] (Q.24/102:6-9) sebagai *takhsîs* ayat *qadhf*[35] (Q.24/102:4-5). Upaya ini kemudian dilanjutkan oleh Ibn Jarîr al-Tabarî (w. 310 H) di awal abad ke-4 H dalam karyanya, *Latîf al-Bayân 'an Usûl al-Ahkâm* dengan membedakan antara *naskh* di satu sisi dengan pengecualian (*istithnâ'*), umum (*'âm*), spesifik (*khâss*), global (*mujmal*), dan yang telah ditafsirkan (*mufassar*) pada sisi lain. Oleh karena itu, awal abad ke-4 H menjadi tanda yang secara jelas membedakan antara *naskh* dalam perspektif *usûlîyûn* dengan perspektif kalangan *mufassir* sebelumnya.[36]

Bagaimana sesungguhnya karakter-karakter yang menandai konsep *naskh* yang berkembang di kalangan *usûlîyûn* pasca-Shâfi'î Ada dua trend yang menjadi alur definisi-definisi *naskh* yang berkembang kemudian.

1. Sejak abad ke-4 H pasca-Shâfi'î, *naskh* didefinisikan sebagai "penjelasan tentang berakhirnya keberlakuan hukum yang ditunjukkan dengan hukum yang datang kemudian". Setelah al-Shâfi'î dan Ibn Jarîr al-Tabarî yang membedakan *naskh* dengan istilah-istilah tersebut, 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî (w. 429 H/ 1037 M), al-Jassâs (w. 370 H/ 980 M), Ibn Hazm al-Zâhirî (w. 456 H), al-Hâzimî (w. 584 H), al-Qarâfî (w. 684 H/ 1285 M), al-Baydâwî (w. 685 H), al-Ja'barî (w. 732 H), 'Abd al-Rahmân al-Isfahânî (w. 749 H), dan al-Mardâwî (w. 885 H) memiliki trend definisi seperti ini.[37] Menurut keterangan Ibn al-

---

[34] *Li'ân* adalah "pembuktian" seorang suami berupa sumpah sebanyak empat kali, karena ia tidak memiliki saksi, berkenaan dengan tuduhan berzina yang diluntarkannya kepada istrinya. Lihat Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah*, vol. 2 (Cairo: Dâr al-Fath li al-I'lâm al-'Arabi, 1999), 204.

[35] *Qadhf* adalah tuduhan seseorang terhadap orang lain telah berzina tanpa didasarkan atas pembuktian berupa empat orang saksi. Dengan tuduhan yang terbukti keliru tersebut, ia dihukum delapan puluh kali pukulan. Lihat Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah*, vol. 2, 279.

[36] Mustafâ Zayd, *al-Naskh fî al-Qur'ân al-Karîm*, vol. 1. 85.

[37] Lihat al-Hazimî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qur'ân al-Karîm*, 7; al-Jassâs, *Ahkâm al-Qur'ân*, vol. 1 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1994), 71; Abû Mansûr 'Abd al-Qâhir bin Muhammad al-Baghdâdî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, ed. Hilmî Kâmil As'ad 'Abd al-Hâdî (Aman/Yordania: Dâr al-'Adawî, t.th.), 40; Ibn Hazm al-Zâhirî, *al-Ihkâm fî Usûl al-Ahkâm*, vol. 1 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, t.th.), 485; 'Abd al-Rahmân al-Isfahânî, *Sharh al-Minhâj li al-Baydâwî fî 'Ilm al-Usûl* (Riyad: Maktabat al-Rushd, 1999), 460;

Hâjib (w. 646 H) dalam *Muntahâ al-Wusûl wa al-Amal*,[38] definisi tersebut dianut oleh kalangan *fuqahâ'* umumnya, dan menurut al-Baghdâdî, dianut oleh para tokoh yang sealiran dengannya (*ashâbunâ*), termasuk Abû Ishâq al-Isfarâ'înî (w. 418 H), di samping tokoh-tokoh tersebut.[39] Definisi-definisi yang dikemukakan oleh para tokoh ini hampir semuanya memiliki kesamaan dalam penekanan bahwa *naskh* adalah suatu jenis dari "penjelasan" (*bayân*)[40] tentang berakhirnya keberlakuan suatu hukum dengan hukum baru. Meskipun para *usûlîyûn* memang membedakan antara *naskh* dengan *bayân* dengan berbagai bentuknya, *naskh* sendiri sejatinya adalah "penundaan penjelasan" (*ta'khîr al-bayân*) yang tetap tidak bisa dianggap keluar dari esensinya sebagai "penjelasan" (*bayân*) dalam pengertian luas.[41] Itu artinya bahwa suatu hukum ditetapkan dengan penjelasan suatu dalil (ayat atau hadîth), kemudian dibatalkan sebagai tidak berlaku lagi dengan penjelasan yang

---

Hasan Muhammad Maqbûlî al-Ahdal, *Rusûkh al-Ahbâr wa Mansûkh al-Akhbâr li Abî Ishâq Burhân al-Dîn Ibrâhîm ibn 'Umar al-Ja'barî: Dirâsah wa Tahqiq* (Beirut: Muassasat al-Kutub al-Thaqâfîyah dan San'â: Maktabat al-Jîl al-Jadîd, 1988/1408), 131; al-Qarâfî, *Tanqîh al-Fusûl fî Ikhtisâr al-Mahsûl fî al-Usûl* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1424H/ 2004M), 237; Mustafâ Zayd, *al-Naskh fî al-Qur'ân al-Karîm*, vol. 1, 81-89

[38]Jamâl al-Dîn Abû 'Amr 'Uthmân bin 'Umar bin Abû Bakr al-Muqrî (Ibn al-Hâjib), *Muntahâ al-Wusûl wa al-Amal fî 'Ilmay al-Usûl wa al-Jadal* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, t.th.), 154.

[39]'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 40. Lihat juga karyanya, *Usûl al-Dîn* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1981), 226.

[40]Lihat Ibn Hazm al-Zâhirî, *al-Ihkâm fî Usûl al-Ahkâm*, vol. 1, 485-486. Ibn Hazm al-Zâhirî mengikuti pendapat Abû Muhammad 'Alî bin Ahmad yang memandang *naskh* sebagai "penundaan penjelasan" (*ta'khîr al-bayân*). Namun, bukan berarti bahwa *naskh* sama dengan *bayân*, seperti *takhsîs*. *Bayân* diklasifikasikan menjadi dua: (1) yang berkaitan dengan perintah yang belum jelas maknanya, sehingga pelaksanaannya memerlukan tafsir atas kata yang belum jelas, seperti perintah "dirikanlah shalat" (Q 2/87:111); (2) yang berkaitan dengan perintah yang waktunya belum jelas, sehingga diperlukan turunnya firman tuhan yang menjelaskan. *Naskh* termasuk jenis *bayân* kedua.

[41]Kata *bayân* memiliki lima level semantik, yaitu bermakna menghubungkan (*al-wasl*) (pada kata *bayn*, Q.6/55:94), memisahkan (*al-fâsl*), tampak atau jelas, kefasihan dan kemampuan mengungkapkan sesuatu dengan ringkas dan padat, dan bermakna kemampuan yang dimiliki oleh manusia untuk berbicara dengan fasih dan memuaskan (Q.55/97:4). Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, vol. 1 (Beirut: Dâr Sâdir, 1997), 273-274.

datang kemudian. Al-Shâfi'î sendiri sebagai peletak dasar epistemologi *bayânî* mengatakan dalam *al-Risâlah* bahwa *bayân* memiliki beberapa bentuk (*wujûh*), bukan hanya satu bentuk; ada yang sudah jelas dan ada yang belum jelas.[42] Ia merumuskan apa yang oleh al-Jâbirî lebih tepatnya disebut sebagai "patokan-patokan menafsirkan wacana" (*qawânîn tafsîr al-khitâb*) dalam konteks penjelasan hukum ini, dibandingkan "syarat-syarat menghasilkan wacana" (*shurût intâj al-khitâb*) yang berkaitan dengan bahasa yang memang juga menjadi perhatiannya.[43] Sebagai contoh, 'Abd al-Rahmân al-Isfahânî (w. 749 H) mendefinisikan *naskh* sebagai berikut:

بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ[44]

Penjelasan tentang berakhirnya keberlakuan suatu hukum *shar'î* dengan cara (*dalîl*) *shar'î* yang datang kemudian.

Interpretasi kesejarahan terhadap trend definisi semacam ini, sebagaimana dikemukakan oleh Mustafâ Zayd,[45] adalah bahwa sebagian para *usûliyûn*, seperti tampak pada al-Jassâs, dengan definisinya merespon kritik teologis Yahudi yang mewacanakan *naskh* sebagai *badâ'* (literal: tampak setelah sebelumnya tersembunyi), yaitu isu teologis bahwa perubahan yang terjadi semata disebabkan oleh keterlambatan dan keterbatasan pengetahuan tuhan akan hal-hal yang terbaik bagi hamba-

---

[42]al-Shâfi'i, *al-Risâlah*, 146.

[43]al-Shâfi'i meletakkan dasar-dasar wacana al-Qur'an sebagai *bayân*, tidak hanya karena al-Qur'an memiliki keindahan bahasa, melainkan juga karena merupakan *bayân* hukum-hukum Islam. Dari sini makna *bayân* diperluas sebagai nama yang memuat pengertian-pengertian yang di dalamnya terkandung prinsip-prinsip dasar (*usûl*) dan persoalan-persoalan terapannya (*furû'*). Dalam hal prinsip-prinsip dasar, *bayân* harus didasarkan atas empat sumber atau metode penyimpulan hukum, yaitu: al-Qur'an, sunnah, *qiyâs*, dan konsensus ulama (*ijmâ'*). Sedangkan, yang dimaksud dengan *furû'* adalah persoalan-persoalan yang bisa disikapi atas dasar sumber-sumber tersebut sehingga juga terkait dengan patokan-patokan tafsir nass. Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *Bun-yat al-'Aql al-'Arabî: Dirâsah Tahlîliyah Naqdiyah li Nuzum al-Ma'rifah fî al-Thaqâfah al-'Arabiyah* (Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî al-'Arabî, 1993), 22-24.

[44]'Abd al-Rahmân al-Isfahâni, *Sharh al-Minhâj li al-Baydâwî fî 'Ilm al-Usûl*, h. 460.

[45]Mustafâ Zayd, *al-Naskh fî al-Qur'ân al-Karîm*, vol. 1, 116.

hamba-Nya. Wacana teologis ini dilontarkan oleh Yahudi dalam menepis anggapan terjadinya "pembatalan shari'ah-shari'ah agama" sebelum Islam (*naskh al-sharâ'i' al-samâwîyah*) dengan klaim: "shari'atku tidak akan dibatalkan selamanya" (*shari'atî lan tunsakha abadan*) sebagai pernyataan Nabi Mûsâ as.[46] Tidak hanya kalangan Ash'arîyah, melainkan semua sekte teologi Islam menolak wacana tersebut. Bagi Mu'tazilah, doktrin "kemahalembutan" (*lutf*)[47] dan "hal yang baik dan yang terbaik" (*al-salâh wa al-aslah*)[48] menjadi basis penolakan mereka.[49] Al-Jassâs, seorang *faqîh* Hanafîyah yang terpengaruh oleh Mu'tazilah,[50] ketika mendefinisikan *naskh* sebagai "penjelasan tentang masa berlakunya hukum dan bacaan teks", dalam konteks teologis itu. Namun, fenomena al-Jassâs, sebagaimana para penulis lain, lebih tepat dijelaskan dalam konteks *mindset* para *usûlîyûn* yang berpusat pada teks sebagai *bayân*.

2. Trend yang berkembang dalam definisi-definisi di kalangan *usûlîyûn* yang menekankan *naskh* sebagai "'*khitâb*' yang

---

[46](Pseudo) 'Abd al-Jabbâr, *Sharh al-Usûl al-Khamseh*, ed. 'Abd al-Karîm 'Uthmân (Cairo: Maktabat Wahbah, 1996), 576. Karya ini sesungguhnya ditulis oleh Qawâm al-Dîn Mânakdîm, murid 'Abd al-Jabbâr sendiri. Lihat Wardani, *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan* (Yogyakarta: LKiS, 2003), 27-28. Tentang *badâ*, lihat juga Goldziher–(A.S. Tritton), "*Badâ*", *Encyclopaedia of Islam, New Edition*, ed. C.E. Bosworth et.al. (Leiden: E. J. Brill, 1986), vol. 1, 850-851.

[47]Doktrin konsep "kemahalembutan" (*lutf*), menurut Mu'tazilah, adalah anugerah Tuhan yang mendorong seorang hamba melakukan kewajiban yang dibebankan kepadanya, atau suatu keadaan di mana ia lebih dekat kepada keimanan. Lihat 'Abd al-Jabbâr, *Dayân Mutashâbih al-Qur'ân*, ed. 'Adnân Muhammad Zarzûr (Cairo: Dâr al-Turâth, 1969), 719, idem, *al-Mughnî fî Abwâb al-Tawhîd wa al-'Adl*, vol. 6 (Cairo: al-Muassasah al-Misrîyah al-'Âmmah li al-Ta'lîf wa al-Tarjamah wa al-Tibâ'ah wa al-Nashr dan Wizârat al-Thaqâfah wa al-Irshâd al-Qawmî, 1960-1969), 225.

[48]Yang dimaksud dengan konsep "hal yang baik dan yang terbaik" (*al-salâh wa al-aslah*), menurut Mu'tazilah, adalah keyakinan bahwa Tuhan hanya memberikan yang baik dan terbaik kepada hamba-Nya.

[49]Dalam *Sharh al-Usûl al-Khamsah* (577), Mânakdîm mengatakan, "Sesungguhnya, shari'at-shari'at adalah wujud kemahalembutan dan kemaslahatan (*inna al-sharâ'i' alṭâf wa masâlih*)".

[50]Lihat pandangan al-Jassâs tentang sihir dalam *Ahkâm al-Qur'ân*, vol. 1, 49-70.

menunjukkan terjadinya pembatalan hukum dengan '*khitâb*' berikutnya", seperti pada definisi al-Bâqillânî (w. 403 H):

الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه[51]

Perintah yang menunjukkan dibatalkannya hukum yang sebelumnya telah ditetapkan dengan wacana terdahulu dengan cara pembuktian yang bisa menunjukkan secara meyakinkan tidak mungkin ditetapkannya lagi hukum tersebut disertai adanya tenggang waktu kemudian dari wacana sebelumnya.

Selain al-Hâzimî (w. 584 H), definisi ini juga diadopsi seutuhnya oleh al-Ghazâli dalam *al-Mustasfâ*[52] dan dengan sedikit revisi oleh al-Âmidî dalam *al-Ihkâm*.[53] Al-Sayrafî, Abû Ishâq al-Shîrâzî, dan Ibn al-Anbâri juga berpendapat demikian.[54] Menurut Ibn al-Hâjib, definisi ini dimaksudkan sebagai serangan balik terhadap Mu'tazilah yang menekankan ungkapan (*lafz*) sebagai argumen *naskh* dan menandai perkembangan cukup matang definisi generasi akhir (*muta'akhkhirûn*) sesudah al-Shâfi'î.[55] Berbeda dengan al-Ghazâlî, al-Juwaynî (gurunya) mengadopsi definisi Mu'tazilah.[56] Dengan "*khitâb*", pembatalan dimaksudkan bisa terjadi tidak hanya dengan ungkapan, melainkan juga makna yang terkandung dalam ungkapan, baik makna yang sangat jelas (*fahwâ*) seperti terkandung

---

[51]Abû Bakr Muhammad bin Mûsâ al-Hâzimî al-Hamadhânî, *al-I'tibâr fî al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Hadîth*, vol. 1, ed. Ahmad Tantâwî Jawharî Museddad (Makkah: al-Maktabah al-Makkîyah dan Beirut: Dâr Ibn Hazm, 2001), 123; Fakhr al-Dîn al-Râzî, *al-Mahsûl fî 'Ilm Usûl al-Fiqh*, vol. 3, 282. Menurut al-Qurtubî, definisi tersebut adalah definisi yang umum diterima di kalangan *Ahl al-Sunnah*, sedangkan al-Bâqillânî hanya menambah "*lawlâhu lakâna (al-sâbiq) thâbitan*" atau ungkapan semakna dengannya. Lihat al-Qurtubi, *Tafsir al-Qurtubî*, vol. 1 (Dâr al-Rayyân li al-Turâth, t.th.), 451.

[52]Abû Hâmid al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ min 'Ilm al-Usûl*, vol. 1, ed. Muhammad Sulaymân Ashqar (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1997), 307.

[53]Sayf al-Dîn al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Usûl al-Ahkâm*, vol. 3, 100.

[54]al-Shawkânî, *Irshâd al-Fuhûl*, 184.

[55]Ibn al-Hâjib, *Muntahâ al-Wusûl wa al-Amal*, 154.

[56]Abû al-Ma'âlî al-Juwaynî, *al-Burhân fî Usûl al-Fiqh*, vol 1, ed. Salâh bin Muhammad bin 'Uwaydah (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1997), 247.

dalam ungkapan jelas maknanya maupun makna implisit yang diperoleh melalui pemahaman mendalam (*mafhûm*), serta semua dalil.[57] Karakter polemis, sebagaimana tampak pada trend pertama, juga mewarnai trend kedua ini.[58]

Trend definisi pertama dikemukakan oleh para penulis yang didominasi umumnya oleh kalangan *usûlîyûn* murni, kecuali al-Baydâwî (teolog) dan menghasilkan definisi yang substansinya sederhana, yaitu *naskh* sebagai penjelasan masa tidak berlakunya suatu hukum. Bahkan, ada fakta bahwa definisi awal yang muncul lebih sederhana, yaitu memahami *naskh* hanya sebagai penjelasan tidak berlakunya lagi suatu ibadah secara spesifik, seperti tampak dalam keterangan Ibn Hazm al-Andalusi,[59] dan definisi pertama tersebut masih diadopsi oleh 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî.[60] Sedangkan, trend kedua diusung oleh kalangan *usûlîyûn* polemikus (*jadalî*), karena didominasi oleh para teolog dengan definisi yang menekankan instrumen (*dalîl*) *naskh*. Polemik ini menyebabkan sebagian *usûlîyûn* berupaya mengembalikan *naskh* ke substansi awalnya secara kebahasaan, yaitu "pembatalan" (*raf'*), seperti tampak pada Ibn Khuzaymah al-Fârisî (w. 490 H/ 1097 M),[61] Ibn

---

[57]Abû Hâmid al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ min 'Ilm al-Usûl*, vol. 1, 307. Dari respon balik al-Ghazâli terhadap kritik Mu'tazilah, jelas bahwa meski kata "*khitâb*" bisa diterjemahkan dengan "wacana" (diskursus, *discourse*) dan umumnya disebut perintah dalam kamus bahasa Arab modern untuk pengertian tidak sekadar teks, tapi juga konteks yang membentuk muatan makna teks tersebut, makna kontekstual-spesifiknya adalah *dalîl* (bukti), karena serangan Mu'tazilah tertuju kepada anggapan bahwa kalangan *Ahl al-Sunnah* hanya menggunakan teks (al-Qur'an) sebagai argumen, padahal pada era al-Ghazâlî dan sejak al-Shâfi'î, empat "*dalîl*" (sesungguhnya adalah sumber dan metode/ instrumen: al-Qur'an, sunnah, *ijmâ'*, dan *qiyâs*) mulai didiskusikan sebagai argumen *naskh*. Inilah yang menandai pergeseran *naskh* sebagai kajian perspektif *'ulûm al-Qur'ân* ke *usûl al-fiqh*. Akan tetapi, di sisi lain, di kalangan mayoritas *Ahl al-Sunnah* sendiri, dua dalil terakhir tidak dianggap sebagai dalil *naskh*.

[58]Mustafâ Zayd, *al-Naskh fî al-Qur'ân al-Karîm*, vol. 1, 116.

[59]Al-Hazimî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qur'ân al-Karîm*, 7

[60]'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 40.

[61]Ibn Khuzaymah al-Fârisî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qur'ân al-Karîm*, *suplement* dalam Abû Ja'far al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qur'ân al-Karîm* (Cairo: al-Maktabah al-Azhariyah, t.th.), 245.

al-Jawzî (w. 597 H/ 1200 M),[62] Ibn al-Hâjib (w. 646 H/ 1248 M),[63] Ibn al-Bârizî (w. 738 H/ 1338 M),[64] al-Shatibî (w. 790 H/ 1388 M),[65] dan al-Shawkânî (w. 1255 H/ 1839 M).[66]

Dari trend-trend definisi yang berkembang tersebut, kita bisa mengekstrak inti pengertian *naskh* yang berkembang di kalangan *muta'akhkhirûn* (sejak al-Shâfi'î) yang membedakannya dengan pengertian di kalangan *mutaqaddimûn* (pra-Shâfi'î): (1) Dari segi substansi, *naskh* pada dasarnya adalah pembatalan hukum yang sebelumnya ditetapkan dengan hukum baru yang menggantikannya; (2) Dari segi instrumen, *naskh* harus dibuktikan dengan adanya "*khitâb*" (wacana) dalam pengertian sebagai argumen pembuktian, baik berupa teks yang jelas ungkapan maknanya secara eksplisit, atau implisit melalui penalaran, maupun argumen-argumen lain; (3) Instrumen *naskh* berupa dua wacana yang dianggap bertentangan juga harus diuji dengan kronologi waktu, yaitu bahwa wacana yang membatalkan harus muncul kemudian dalam urutan waktu setelah wacana yang menetapkan sebelumnya disertai adanya tenggang waktu (*tarâkhî*) antara keduanya. Periode *muta'akhkhirûn* sejak al-Shâfi'î, merupakan era pergeseran *naskh* dari sebagai kajian al-Qur'an ke kajian *usûl al-fiqh* dalam perspektif lebih luas, seperti tampak dari penggunaan "*khitâb*" dalam diskusi tentang al-Qur'an, sunnah, *ijmâ'*, dan *qiyâs*, bahkan akal, sebagai instrumen atau argumen *naskh*, melebar dari *naskh* ayat dengan ayat di era *mutaqaddimûn*.

2. Dari *Naskh* Sebagai Penganuliran ke Penundaan

Pergeseran konsep *naskh* tidak hanya terjadi secara semantik dari makna generiknya (menghilangkan ketidakjelasan) di kalangan

---

[62]Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), 12.

[63]Ibn al-Hâjib, *Muntahâ al-Wusûl*, 154.

[64]Ibn al-Bârizî, *Nâsikh al-Qur'ân al-'Azîz wa Mansûkhuh* (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1997), dalam *Silsilat Kutub al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, ed. Hâtim Sâlih al-Dâmin, 19.

[65]al-Shâtibî, *al-Muwâfaqât fî Usûl al-Shari'ah*, vol. 2, 81.

[66]al-Shawkânî, *Irshâd al-Fuhûl*, 184-5.

mutaqaddimûn ke makna terminologis di kalangan *muta'akhkhirûn* sebagai pembatalan atau penganuliran, melainkan juga dari penganuliran ayat ke penganuliran hukum, dan dari penganuliran ke penundaan. Kalangan *usûliyûn* sejak al-Shâfi'î meletakkan *naskh* sebagai metode penyimpulan hukum, sehingga *naskh* tidak hanya bergeser dari makna generiknya ke penganuliran antar ayat, melainkan juga bergeser dari sini penganuliran ayat ke penganuliran hukum. Pergeseran lain adalah pergeseran dari penganuliran (*naskh,*) ke penundaan (*nas'*,).

Teori "penundaan" muncul dari pembacaan (*qirâ'ah*) Q.2/87:106. Pembacaan pertama dan yang menjadi *mainstream* adalah dengan *nunsihâ* yang dikemukakan oleh Ibn Mas'ûd, Sa'd bin Abî Waqqâs, Ibn 'Abbâs (menurut salah satu dari dua riwayat), Sa'îd ibn al-Musayyib, al-Dahhâk, penduduk Madinah dan Kufah, mayoritas tokoh *qirâ'ah* tujuh (Nâfi', Ibn 'Âmir, 'Âsim, Hamzah, dan al-Kisâ'î), dan *qirâ'ah* sepuluh (Ya'qûb, Abû Ja'far, dan Khalaf).[67] Pembacaan ini dianggap tidak memuaskan penafsiran, sehingga muncul pembacaan alternatif oleh minoritas dengan *nansghâ* yang dikemukakan oleh 'Umar bin al-Khattâb, Ubay bin Ka'b, 'Atâ' bin Yasâr, Mujâhid bin Jabr, Ibn Kathîr, Abû 'Amr bin al-'Alâ' "*shaykh al-ruwâh*" (guru para rawî), dan penduduk Basrah.[68]

---

[67]Ibn al-Jazarî, *al-Nashr fî al-Qirâ'ât al-'Ashr*, vol. 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 219-220; Abû Tâhir Ismâ'îl bin Khalaf al-Muqri al-Ansârî, *Kitâb al-'Unwân fî al-Qirâ'ât al-Sab'*, ed. Zuhayr Zâhid dan Khalîl al-'Atîyah (Beirut: 'Âlam al-Kutub, 1986), 71; Muhammad Sâlim Muhaysin, *al-Mughnî fî Tawjîh al-Qirâ'ât al-'Ashr al-Mutawâtirah*, vol. 1 (Beirut: Dâr al-Jîl dan Cairo: Muktabat al-Kulîyât al-Azharîyah, 1993), 173-174; idem, *al-Muhadhdhab fî al-Qirâ'ât al'Ashr wa Tawjîhihâ min Tariq Tayyibat al-Nashr* (Cairo: al-Maktabah al-Azharîyah li al-Turâth, 1997), 69; Abû 'Ubayd, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 4-5; al-Suyûtî, *al-Durr al-Manthûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'thûr*, ed. Abdullâh bin 'Abd al-Muhsin al-Turkî, vol. 1 (Cairo: Markaz li al-Buhûth wa al-Dirâsât al-'Arabîyah wa al-Islâmîyah, 2003), 542-546.

[68]Ibn al-Jazarî, *al-Nashr*, vol. 2, 219-220; Abû Tâhir Ismâ'îl bin Khalaf al-Muqri' al-Ansârî, *Kitâb al-'Unwân fî al-Qirâ'ât al-Sab'*, 71; Muhammad Sâlim Muhaysin, *al-Mughnî*, vol. 1, 173-174; idem, *al-Muhadhdhab*, 69; Abû 'Ubayd, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 4-5; al-Suyûtî, *al Durr al-Manthûr*,vol. 1, 542-546. Menurut keterangan Ibn Kathîr (*Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm*, vol. 2, 9), kelompok tokoh *qirâ'ah* kedua ini dikatakan membacanya dengan "*nansa'ahâ*". Namun, "*nansa'hâ*" lebih bisa diterima dari segi makna dan gramatika. Lihat juga Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, terj. 'Abd

Alternatif lain adalah *nunsiuhâ* atau *nunsihâ* yang juga menjadi dasar teori "penundaan".[69]

Ada tiga trend pengadopsian teori "penundaan" di tengah kontroversi *naskh* al-Qur'an. Trend pertama: teori ini diintegrasikan dengan makna *naskh* sebagai pembatalan, sehingga memunculkan teori "*nasakh-nasy*" secara bersamaan. Umumnya kaum muslim generasi awal pendukung *qirâah* kedua, seperti Ibn Mas'ûd, dengan formulasi penafsiran berbeda, memaknai kedua istilah tersebut sebagai menegaskan hal yang sama, yaitu pembatalan.[70]

Trend kedua: teori "penundaan" dimaknai sebagai teori yang memiliki perbedaan prinsipil dan arah yang berbeda dengan pembatalan, namun tidak menjadikan teori *naskh* sebagai pembatalan tertolak, karena meski keduanya dianggap berbeda, tapi saling menopang. Posisi pendapat ini, antara lain, ditegaskan oleh al-Zarkashî (w. 794 H/ 1392 M) dalam *al-Burhân*, al-Biqâ'î (w. 885 H/ 1480 M) dalam *Nazm al-Durar*,[71] dan Ibn 'Âshûr (w. 1393 H/ 1973 M), seorang *mufassir* modern beraliran Mâlikî asal Tunis yang sangat dipengaruhi oleh al-Biqâ'î, dalam *al-Tahrîr wa al-Tanwir*.[72] Al-Zarkashî menjelaskan tentang adanya perintah yang didasarkan

---

al-Halim al-Najjâr ke bahasa Arab dengan judul *Madhâhib al-Tafsîr al-Islâmî* (Beirut: Dâr Iqra': 1403 H/ 1983), 38.

[69]Pembacaan (*qirâ'ah*) ini disebutkan keberadaannya dalam *al-Bahr al-Muhît*, tanpa penjelasan pembacanya (*qâri'*). Lihat Abû Hayyân al-Andalusî, *al-Bahr al-Muhît fî al-Tafsîr*, ed. Sidqî Muhammad Jamîl, vol. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1992), 550-551; Ahmad Mukhtâr 'Umar dan 'Abd al-'Âl Sâlim Mukram, *Mu'jam al-Qirâ'ât al-Qur'ânîyah*, vol. 1 (Beirut: 'Âlam al-Kutub, 1997), 244. Namun, belakangan, alternatif pembacaan ini diadopsi oleh M. Quraish Shihab dengan pembacaan *nunsi'uhâ* dan Mahmûd Muhammad Tâhâ dengan *nunsi'hâ* (lihat uraian berikut).

[70]Lihat misalnya penafsiran Ibn 'Abbâs, Ibn Mas'ûd, 'Ubayd bin 'Umayr, 'Atîyah al-'Awfî, al-Suddî, dan al-Rabî dalam Ibn Kathîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm* (*Tafsîr ibn Kathîr*), vol. 2, ed. Mustafâ al-Sayyid Muhammad et.al. (Cairo: Muassasat Qurtubah dan Maktabat Awlâd al-Shaykh li al-Turâth, t.th.), 10.

[71]Tentang metode, lihat al-Sayyid Muhammad 'Alî 'Iyâzî, *al-Mufassirûn: Hayâtuhum wa Manhajuhum* (Teheran: Mu'assasat al-Thaqâfah wa al-Irshâd al-Islâmî, 1372 H), 712-717.

[72]Tentang biografi, lihat Iyâd Khâlid al-Tabbâ', *Muhammad al-Tâhir ibn 'Âshûr, 'Allâmat al-Fiqh wa Usûlih wa al-Tafsir wa 'Ulûmih* (Damaskus: Dâr al-Qalam, 2005). Tentang metode, lihat al-Sayyid Muhammad 'Alî 'Iyâzî, *al-Mufassirûn*, 240-246.

suatu alasan (*sabab*), kemudian dianulir karena alasan tersebut hilang, seperti perintah berperang ketika kaum muslim memiliki kekuatan dan perintah bersabar ketika mereka tidak memiliki kekuatan (Q.45/65:14).[73] Al-Biqâ'î melihat konsep "penundaan" sebagai prinsip yang sangat penting dalam konteks dinamika hukum yang berinteraksi dengan ruang-waktu dan pertimbangan. Pengertian substansial yang membedakannya dengan *naskh* adalah sebagai berikut:

والنسء تأخير عن وقت إلى وقت، ففيه مدار بين السابق واللاحق بخلاف النسخ، لأن النسخ معقب للسابق والنسء مداول للمؤخر، وهو نمط من الخطاب عليٌّ خفي المنحى، لم يكد يتضح معناه لأكثر العلماء إلا للأئمة من آل محمد صلى الله عليه وسلم لخفاء الفرقان بين ما شأنه المعاقبة وما شأنه المداولة.[74] وكل ما شأنه أن يمتنع في وقت لمعنى مّا ثم يعود في وقت لزوال ذلك المعنى فهو من النسء الذي أهمل علمه أكثر الناظرين وربما أضافوا أكثره إلى نمط النسخ لخفاء الفرقان بينهما؛ فبحق أن هذه الآية من جوامع آي القرقان، فهذا حكم النسء والإنساء وهو في العلم بمنزلة تعاقب الفصول بما اشتملت عليه من الأشياء المتعاقبة في وجه المتداولة في الجملة[75]

Al-nas' adalah penundaan dari suatu waktu ke waktu yang lain. Di dalamnya terkandung pengertian sirkulasi (perputaran) antara (hukum) yang terdahulu dan yang kemudian, berbeda dengan *al-naskh*, karena *al-naskh* membatalkan (hukum) yang terdahulu, sedangkan *al-nas'* beredar menuju ke (hukum) yang ditunda. *Al-nas'* adalah tipe *khitâb* yang bernilai tinggi, arah kecenderungannya

[73]Badr al-Dîn al-Zarkashî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, ed. Mustafâ 'Abd al-Qâdir 'Atâ', vol. 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1988), 49.

[74]al-Biqâ'î, *Nazm al-Durar fî Tanâsub al-Âyât wa al-Suwar*, vol. 2 (Cairo: Dâr al-Kitâb al-Islâmî, t.th.), 94.

[75]Ibid., 95.

tersembunyi, yang maknanya hampir tidak bisa dibedakan oleh kebanyakan ulama, kecuali para pemuka dari keluarga Nabi Muhammad saw, karena tersembunyinya perbedaan antara yang sifatnya memvonis hukum secara final dan yang sifatnya bersirkulasi (berputar). Setiap yang sifatnya tidak bisa diterapkan pada suatu waktu karena suatu alasan apa pun, kemudian diterapkan kembali pada waktu yang lain karena alasan tersebut sudah tidak ada lagi, termasuk persoalan yang ditunda (*al-mansa'*), di mana pengetahuan tentang hal ini diabaikan oleh kebanyakan para pemikir. Barangkali mereka menganggap kebanyakan kasus seperti ini sebagai tipe *al-naskh* karena tersembunyinya perbedaan antara keduanya. Benar, harus dikatakan bahwa ayat ini termasuk ayat-ayat al-Qur'an yang singkat dan padat. Ini adalah ketentuan tentang penundaan (*al-nas'*, *al-insâ'*) dan dari segi ilmu, ketentuan ini selevel dengan keadaan prinsip-prinsip umum (*al-fusûl*) yang saling menopang, karena di dalamnya terkandung hal-hal lain yang saling berkaitan secara sirkular sebagai keseluruhan.

Dengan demikian, perbedaan antara *naskh* dan *nas'* adalah sebagai berikut: (1) Dari substansinya, *naskh* adalah pembatalan atau penganuliran ketentuan sebelumnya, dan ketentuan yang dibatalkan atau dianulir tersebut tidak akan berlaku lagi, sedangkan *nas'* adalah penundaan suatu ketentuan karena alasan *maslahah* yang relevan dengan konteks ruang-waktu sekarang tidak membutuhkan ditetapkannya ketentuan tersebut, tapi ketentuan tersebut bisa ditinjau lagi dari perspektif *maslahah* untuk diterapkan; (2) Dari sifatnya, *naskh* bergerak linear ke "belakang" membatalkan ketentuan yang ditetapkan sebelumnya (*mu'âqabah*), sedangkan *nas'* bergerak sirkular (*mudâwalah*), karena ketentuan yang tertunda sekarang pada waktu yang akan datang, bisa diberlakukan lagi atas dasar suatu pertimbangan; (3) Karena sifatnya yang linear dan merupakan vonis final, *naskh* menjadi tampak statis, sedangkan *nas'* lebih dinamis karena poros perubahan ketentuan sesungguhnya adalah alasannya (*ma'nâ*), seperti halnya *'illah* menentukan hukum. Belakangan, Muhammad Bâqir al-Sadr menguatkan point ini bahwa sebenarnya *naskh* pada susbstansinya adalah berakhirnya batas

maslahah dan waktu yang ditentukan untuk keberlakuannya,[76] suatu definisi *naskh* yang lebih dekat dengan *nas'*.

Ibn 'Âshûr mengemukakan kompromi penafsiran serupa secara lebih ekstensif dengan mengemukakan tiga makna "penundaan".[77] Ada sebelas point "kompromi" penafsiran terapan *naskh*, *nas*, dan *nisyân*. "Pembatalan" (*naskh*) diterapkan dalam pengertian berikut: (1) Pembatalan sharî'ah dengan sharî'ah yang lebih baik, seperti *naskh* ajaran Taurat dan Injil dengan al-Qur'an; (2) Pembatalan sharî'ah dengan sharî'ah yang setara, seperti *naskh* sharî'ah Hûd as. dengan sharî'ah Sâlih as; (3) Pembatalan hukum pada suatu sharî'ah dengan hukum yang lebih baik, seperti *naskh* dimakruhkannya *khamr* (Q.2/87:219) dengan hukum haram (Q.5/112:90) dan *naskh* haramnya makan dan minum serta menggauli istri pada malam Ramadân setelah berbuka puasa, jika orang yang puasa tertidur sebelum makan malam (Q.2/87:187); (4) Pembatalan hukum pada suatu sharî'ah dengan hukum yang setara, seperti *naskh* kewajiban berwasiat harta peninggalan untuk kedua orang tua dan para kerabat dengan hukum pembagian yang jelas seperti dalam hukum *farâ'id*.[78]

---

[76]Definisi ini dimaksudkan oleh Bâqir al-Sadr sebagai definisi *naskh* secara metapor (*majâzî*), karena dari perspektif teologis, *naskh* secara hakiki tidak mungkin terjadi karena kemahatahuan Tuhan tentang kemungkinan masa akan datang. Namun, atas dasar asumsi lain yang juga teologis bahwa *maslahah* dikehendaki oleh Tuhan hingga pada suatu masa tertentu, maka masuk akal *naskh* bisa terjadi, sehingga *naskh* pada hakikatnya bukan sekadar pembatalan hukum, tapi pada substansinya adalah *maslahah* yang terkandung dalam suatu hukum telah berakhir seperti dikehendaki Tuhan sebelumnya. Muhammad Bâqir al-Sadr, *Durûs fî 'Ilm al-Usûl* (Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islâmî al-Tâbi'ah li Jamâ'at al-Mudarrisîn bi Qom al-Musharrafah, 1981), 359-360.

[77]Pertama, "penundan" semakna dengan "pembatalan" dengan pengandaian hipotetis yang sebenarnya tidak terdapat dalam al-Qur'an, yaitu Rasul tidak memperingatkan umatnya melaksanakan hukum yang dishariatkan dan juga tidak menyuruh orang yang meninggalkannya untuk menunaikannya di waktu lain, sehingga hal ini kemudian dilupakan dan menjadi suatu pembatalan. Penjelasan Ibn 'Âshûr ini tampak tidak logis jika dilihat dari fakta kenabian yang tidak mungkin mengabaikan hal-hal yang diperintahkan. Kedua, "penundaan" yang diikuti dengan penetapan dalam pengertian bahwa hukum atau ayat al-Qur'an untuk masa tertentu tidak dibatalkan. Ketiga, penundaan pewahyuan ayat untuk beberapa masa—padahal Tuhan sebenarnya menghendakinya—yang terjadi pada *naskh* sharî'ah. Atas dasar ini, konsep "pembatalan" (*naskh*) di satu sisi dan konsep "pelupaan"

"Penundaan" (*naṣ*) diterapkan dalam pengertian berikut: (1) Penundaan sharî'ah yang lebih baik, yaitu kedatangan Islam sebagai sharî'ah terbaik, meskipun setiap sharî'ah sebelumnya juga baik untuk konteks umatnya, sehingga kelebihbaikan di sini relatif; (2) Penundaan sharî'ah untuk masa tertentu yang diiringi dengan sharî'ah yang setara, seperti penundaan sharî'ah 'Îsâ as ketika masih berlakunya sharî'ah Mûsâ as.; (3) Penundaan hukum yang sejak dari semula ingin diterapkan, tapi hukum yang diterapkan sekarang sudah lebih baik, sekali lagi secara relatif, dilihat dari konteks umatnya, seperti penundaan hukum haram *khamr* untuk tujuan melakukan transformasi secara perlahan terhadap praktik minum *khamr* yang sudah menjadi kesukaan dan tradisi; (4) Penundaan sharî'ah dalam pengertian bahwa sharî'ah tersebut tidak dibatalkan hingga batas waktu tertentu, dengan menghadirkan sharî'ah lain yang lebih baik atau setara dalam konteks kebermanfaatan (*maslahah*) dan ganjaran, tapi pada umat yang lain; (5) Penundaan ayat al-Qur'an dalam pengertian bahwa ayat tersebut tidak dibatalkan hingga batas waktu tertentu, disertai dengan menurunkan ayat lain yang lebih baik dari aspek tertentu, atau yang setara, seperti penundaan hukum haram *khamr* pada waktu salat, dan dalam waktu itu pula turun ayat tentang hukum haram jual-beli pada waktu salat Jum'at. [79]

"Pelupaan" (*nisyân*) diterapkan dalam pengertian berikut: (1) Dilupakannya (punahnya) suatu sharî'ah, seperti sharî'ah Âdam dan Nûh dengan munculnya sharî'ah Mûsâ; (2) Dilupakannya hukum pada suatu sharî'ah karena munculnya hukum yang lebih baik atau setara, seperti ketentuan sepuluh atau lima kali menyusu pada seorang wanita yang menyebabkan ketidakbolehan menikah dengannya, dibatalkan dengan secara mutlak dengan hanya hubungan sama-sama pernah menyusu (Q.4/92:23).[80]

(*insâ*) dan "penundaan" (*naṣ*) di sisi lain bukan dua hal yang bertentangan. Muhammad al-Tâhir ibn 'Âshûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, vol. 1 (Tunis: al-Dâr al-Tûnisîyah li al-Nashr, 1984), 659.

[78] Ibn 'Âshûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, vol. 1, 660.

[79] Ibid., 660-661.

[80] Ibid., 661.

"Kompromi" penafsiran juga dikemukakan oleh M. Quraish Shihab (lahir 1944). Ketika mengkritik analogi "setengah-benar" al-Marâghî (w. 1945 M) tentang shari'at Nabi dengan resep obat dokter,[81] dalam artikelnya "*Nâsikh* dan *Mansûkh* dalam al-Qur'an" (1987) dalam karyanya, *"Membumikan" al-Qur'an,* ia menjadikan konsep *naskh* 'Abduh sebagai titik-tolak pandangannya tentang *naskh* sebagai "pergantian atau pemindahan dari suatu wadah ke wadah yang lain" dalam pengertian bahwa semua ayat al-Qur'an tetap berlaku. Yang terjadi hanya pergantian hukum yang diterapkan pada individu atau masyarakat tertentu karena konteks yang berbeda. Hukum yang tidak berlaku dalam suatu konteks, tetap bisa berlaku dalam konteks lain yang relevan.[82]

Pandangannya tentang *naskh* dalam *masterpiece*nya, *Tafsir al-Mishbâh* (mulai ditulis 1999), bisa dilihat dari dua sisi. Pertama, *naskh* sebagai pembatalan antarayat tidak berarti pembatalan final yang menyebabkan ayat yang dibatalkan tidak mungkin berlaku lagi dalam konteks berbeda. Seperti halnya 'Abduh, pembuktian terjadinya *naskh* ayat-ayat hukum dimungkinkan dengan pembacaan kontekstual bukan oleh Q.2/87:106, seperti argumen yang berkembang umumnya, melainkan oleh Q.16/70:101. Ayat yang disebut pertama berdasarkan konteks antarayat hanya mendukung pengertian "*âyah*" sebagai "bukti kenabian".[83]

---

[81]Analogi ini dinilai keliru karena menyamakan Nabi dengan dokter mengesankan bahwa Nabi bisa mengubah hukum, padahal ucapan dan tindakan beliau harus selaras dengan wahyu. Namun, M. Quraish Shihab menerima analogi hukum dengan obat dalam hal perubahan resep yang dilihat dari kesesuaiannya dengan pasien, sehingga obat yang tidak cocok untuk seorang pasien mungkin cocok untuk pasien lain. Bertolak dari kritik dan adopsi pendapat ini, ia menerima penjelasan 'Abduh tentang *tabdîl*. Lihat M. Quraish Shihab, *"Membumikan" al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1995), 145; Ahmad Mustafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, vol. 1 (Mesir: Maktabat wa Matba'at al-Mustafâ al-Bâbîy al-Halabî wa Awlâdih, 1946/1365), 179-180.

[82]M. Quraish Shihab, *"Membumikan" al-Qur'an*, 147-148. Artikel tersebut dipresentasikan dalam Forum Pengkajian Islam Institut Agama Islam Negeri (IAIN, sekarang: Universitas Islam Negeri, UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 28 Nopember 1987.

[83]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, vol. 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2007), 289-290. Volume 1 karya ini ditulis di Cairo sejak

Sedangkan, ayat kedua—juga dengan pembacaan kontekstual antarayat—tidak memberi kemungkinan menafsirkan kata "*âyah*" sebagai "bukti kenabian", seperti kecenderungan penafsiran modern,[84] melainkan sebagai ayat hukum al-Qur'an. Akan tetapi, meskipun ayat ini menjadi bukti pembatalan/penganuliran (*naskh*) ayat hukum, tidak berarti bahwa pembatalan tersebut mengharuskan bahwa ayat yang dibatalkan tidak berlaku lagi (pembatalan final) dengan alasan: (1) Adanya pembatalan harus dibuktikan dengan adanya kontradiksi makna—ditopang dengan pembuktian "kesejarahan" tentang mana hukum yang terdahulu dan kemudian, seperti dengan instrumen *makkî-madanî*—yang tidak bisa dikompromikan; (2) Ayat tersebut turun dalam periode Makkah yang mengindikasikan bahwa belum banyak, untuk mengatakan tidak ada, ayat-ayat hukum yang dibatalkan, seperti halnya dalam periode Madinah, sebuah argumen yang pernah dikemukakan, antara lain, oleh Muhammad al-Ghazâlî;[85] (3) Kontradiksi antarayat sudah semakin berkurang.[86]

Dengan pengertian *naskh* seperti itu, ia tidak menolak kasus penganuliran dan penggantian ucapan "*râ'inâ*" dengan "*unzurnâ*" (Q.2/87:104) sebagai kasus *naskh*.[87] Identifikasi kasus ini sebagai

---

tanggal 18 Juni 1999 M (4 Rabi'ul Awwal 1420 H) ketika ia menjabat sebagai duta besar Indonesia untuk Mesir dan terbit pertama kali pada Nopember 2000 M (Sha'bân 1421 H). Dalam konteks penafsiran ini, pandangannya tidak berbeda dengan pandangan sebelumnya (*"Membumikan" al-Qur'an*, 147).

[84]Îhâb Hasan 'Abduh, misalnya, menafsirkan kata ini dengan "mukjizat rasional, ilmiah, kebahasaan, dan bersifat abadi seperti al-Qur'an" yang menggantikan mukjizat-mukjizat inderawi (*hissîyah*) Nabi-nabi terdahulu. Jadi, meski sama dengan penafsiran para *mufassir* lain yang memaknai kata ini dengan "ayat al-Qur'an, penafsiran Îhâb menekankan fungsinya sebagai bukti kenabian. Lihat *Istihâlat Wujûd al-Naskh* (Cairo: Maktabat al-Nâfidhah, 2005), 295. Lihat juga Jamâl Sâlih 'Atâyâ, *Haqiqat al-Naskh wa Talâqat al-Nass fî al-Quṛân* (Mesir: Dâr al-Wafâ li al-Tibâ'ah wa al-Nashr wa al-Tawzî', 2006), 112.

[85]Shaykh Muhammad al-Ghazâlî, *Nazarât fî al-Qur'ân* (Mesir: Dâr al-Kutub al-Hadîthah, 1961), 240.

[86]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbâh*, vol. 7, 352.

[87]Ibid., vol. 1, 288.

kasus *naskh* pernah dikemukakan oleh al-Nahhâs,[88] al-Biqâ'î,[89] dan al-Alusî.[90] Sedangkan, Ibn al-Jawzî[91] dan Makkî[92] tidak memperlakukan kasus ini sebagai kasus *naskh*, melainkan *al-barâah al-asliyah*.[93] Ibn 'Ashûr juga membedakan kedua istilah ini[94] dan tidak menyebut kasus ini sebagai *naskh*.[95] Penafsiran M. Quraish Shihab dalam konteks kasus ini berbeda dengan penafsiran 'Abduh.[96] Di samping itu, isu teologis krusial dalam Q.2/87:106 tentang Nabi lupa wahyu sesekali yang tidak dianggap keliru, meski pendapat ini "tidak disukai" (bukan kategori benar-salah), oleh M. Quraish Shihab,[97] sebelumnya dibantah oleh 'Abduh.[98]

M. Quraish Shihab juga menerima konsep "pembatalan" antaragama (*naskh* eksternal), tapi bukan dalam pengertian bahwa agama yang lalu dianggap keliru atau tidak sempurna, melainkan

---

[88]al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh* (edisi al-Maktabah al-Azhariyah li al-Turâth), 30-31

[89]al-Biqâ'î, *Nazm al-Durar*, vol. 2, 90.

[90]al-Alûsî, *Rûh al-Ma'ânî*, vol. 1 (Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâth al-'Arabî, t.th.), 325.

[91]Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 44-45.

[92]Abû Muhammad Makkî bin Abî Tâlib al-Qaysî, *al-Îdâh li Nâsikh al-Qur'ân wa Mansûkhih wa Ma'rifat Usûlih wa Ikhtilâf al-Nâs Fîh*, ed. Ahmad Hasan Farhât (Jeddah: Dâr al-Manârah, 1986), 107-108.

[93]Tentang *al-barâ'ah al-asliyah* atau juga disebut *al-ibâhah al-asliyah*, lihat, misalnya, al-Shâtibî, *al-Muwâfaqât*, vol. 2, 80; Ibn 'Âshûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, vol. 1, 657.

[94]Ibn 'Âshûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, vol. 1, 656-658.

[95]Ibid., 650-652.

[96]Menurut 'Abduh, dengan mempertimbangkan ayat lain (Q.4/92:46), kata "*râ'inâ*" (makna yang umum berlaku: "peliharalah kami") secara etika dan teologis tidak layak diucapkan oleh seorang mu'min kepada Nabi, tidak hanya tidak sesuai dengan etika, melainkan kata tersebut mendekati kekufuran (*...mujâwirah li alfâz al-kufr...mâhimah wa khârijah 'an hudûd al-adab al-lâiq bi al-muminîn*). Muhammad Rashid Ridâ, *Tafsîr al-Manâr*, vol. 1 (Mesir: Dâr al-Manâr, 1946 M/1366 H), 410-413. Jadi, kasus ini bukan kasus *naskh* karena muatan etis-teologis tersebut berlaku sebagai alasan larangan kapan pun. Begitu juga, tidak ada fakta bahwa sebelumnya ungkapan tersebut dibolehkan. Pandangan ini hampir sama dengan pandangan al-Qurtubî yang mengemukakan alasan teologis larangan tersebut (lihat uraian selanjutnya tentang *sabab al-nuzûl* Q.2/87:104).

[97]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbâh*, vol. 1, h. 290. Pandangan bahwa kemungkinan Nabi lupa wahyu secara teoretis-doktrinal bisa terjadi, meski secara faktual tidak pernah terjadi dikemukakan oleh Ibn 'Âshûr (*al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, vol. 1, 662).

[98]Pandangan Muhammad 'Abduh tentang isu teologis ini dikemukakan lebih intensif pada bagian perdebatan argumen tekstual al-Qur'an tentang keberadaan *naskh*.

relevan dengan kondisinya,[99] sebuah pandangan yang lebih dekat kepada konsep Ibn 'Âshûr tentang *naskh* dan *naṣ* sharî'ah di atas. Kedua, konsep "penundaan" atas dasar pembacaan "*nunsiuhâ*" (Kami tunda [pemberlakuan] ayat).[100] Jadi, secara otomatis ia menerima penafsiran Q.2/87:106 dengan: "Kami tidak mengganti atau mengalihkan hukum sesuatu untuk dilaksanakan oleh suatu kelompok kepada kelompok yang lain, atau suatu masa ke masa yang lain, kecuali pengalihan itu mengandung sesuatu yang sama dengannya atau lebih baik dalam manfaat dan ganjaran."[101] Begitu juga ketika menafsirkan Q.16/70:101, konsep *tabdîl* dimaknai sebagai "pergantian", "pengalihan", atau "pemindahan" (dari suatu wadah ke wadah lain), sehingga ayat tersebut ditafsirkan sebagai menyatakan "ketetapan hukum atau tuntunan yang tadinya diberlakukan pada suatu masyarakat diganti dengan hukum yang baru bagi mereka tanpa membatalkan hukum atau tuntunan yang lalu". Menurutnya, ayat yang dibatalkan dan yang membatalkan tidak mesti selalu ayat hukum.[102] Dengan demikian, ia menolak konsep *naskh* sebagai pembatalan final antarayat, baik dari segi redaksinya (*mansûkh al-tilâwah*) maupun kandungan hukumnya (*mansûkh al-hukm*).[103] Jadi, meski semula bertolak dari penafsiran

---

[99]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbâh*, vol. 1, 288.

[100]Ibid., 290. Pembacaan ini didasarkan penjelasan Abû Hayyân dalam *al-Bahr al-Muhît*, sebagaimana dikutip Ahmad Mukhtâr 'Umar dan 'Abd al-'Âl Sâlim Mukram, *Mu'jam al-Qirâât al-Qurânîyah*, vol. 1, 244. Tidak ada penjelasan mengapa pembacaan ini dianggap paling tepat. Secara gramatikal, seharusnya dibaca "*nunsihâ*", karena posisi ungkapan ini sebagai terhubung (*ma'tûf*) dengan partikel *aw* (atau) dengan ungkapan "*mansakh*" sebelumnya. Lihat pembacaan Mahmûd Muhammad Tâhâ dalam uraian berikut.

[101]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbâh*, vol. 1, 289.

[102]Ibid., vol. 7, 352.

[103]Perlu dicatat di sini bahwa dalam karyanya, *Sunnah-Syiah*, uraiannya tentang *mansûkh al-tilâwah* adalah dalam konteks menjelaskan pendapat yang berkembang di kalangan mayoritas Sunni, tidak mencerminkan pendapatnya. Menurutnya, seandainya kritik Sunni terhadap pandangan Shî'ah berkaitan dengan isu *naskh* seperti ini, keduanya bisa dipertemukan karena mayoritas Sunni juga menerima konsep *naskh* ini. Tapi, kritik itu berkaitan dengan penilaian bahwa al-Qur'an memiliki kekurangan Surat *al-Khumus* dan *al-Hafd*, yang sebenarnya hanya dianut oleh minoritas Shî'ah, bukan Shî'ah Ithnâ 'Ashrîyah dan Zaydiyah yang memiliki pengikut terbesar. Lihat *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan! Mungkinkah: Kajian Atas Konsep Ajaran dan Pemikiran* (Jakarta: Lentera Hati, Juni 2007), 133-136.

'Abduh, terjadi pergeseran penafsiran dalam kedua karyanya tersebut: dari konsep "penundaan" model 'Abduh sebagai alternatif konsep *naskh* sebagai "pembatalan" ke "kompromi" penafsiran (*naskh, nas'*, dan *nisyân*). Upaya rekonsiliasi berbagai aliran (*al-taqrîb bayn al-madhâhib*)[104] yang dilakukan M. Quraish Shihab tampak menjadi benang merah yang menghubungkan "kompromi" penafsiran tersebut, termasuk pandangannya tentang "*naskh* eksternal". Meskipun *tidak seluruhnya sama*, penafsiran ini bisa ditipologi mendekati trend kedua di atas yang didukung oleh al-Zarkashî, al-Biqâ'î dan Ibn 'Ashûr.

Trend ketiga: teori ini dijadikan sebagai alternatif terhadap teori *naskh* sebagai pembatalan final. Pendapat ini, antara lain, dikemukakan oleh Muhammad 'Abduh dalam *Tafsîr al-Manâr* dan Nasr Hâmid Abû Zayd (lahir 1943 M) dalam *Mafhûm al-Nass*. 'Abduh menolak Q.2/87:106 dijadikan dasar pembenaran *naskh* al-Qur'an, karena kata "*âyah*" di dalamnya lebih relevan ditafsirkan dengan "tanda (ayat) kenabian", bukan "ayat-ayat hukum" (*âyât al-ahkâm*). Penafsiran ini atas dasar pertimbangan berbagai konteks keserasian (*munâsabah*) antarayat.[105] Sebaliknya, Q.16/70:101, juga atas dasar konteks keserasian antarayat, tidak memiliki kemungkinan penafsiran lain yang lebih *reasonable*, kecuali konteks "penggantian" (*tabdîl*) "ayat-ayat hukum".[106] Namun, konsepnya ini harus dipahami secara integratif dengan ide besarnya (*master-idea*) bahwa al-Qur'an memiliki kandungan ajaran yang semuanya koheren, tidak saling kontradiksi. Atas dasar ini, ia menawarkan konsep "penggantian" hukum pada ayat dengan hukum pada ayat lain dalam pengertian bahwa hukum ayat yang diganti hanya

---

[104]Lihat uraian M. Quraish Shihab tentang hal ini, *Sunnah-Syiah*, 1-25 (Pendahuluan).

[105]Konteks yang menjadi pertimbangan adalah penyebutan kata "kekuasaan" (*qudrah*), kerajaan langit dan bumi, serta pertanyaan menyangkal berkaitan permintaan bukti kenabian seperti pada umat Mûsâ as. dengan Muhammad Rashîd Ridâ, *Tafsîr al-Manâr*, vol. 1, 416-419.

[106]Konteks yang menjadi pertimbangan adalah penyebutan kata "pengetahuan", "pewahyuan", dan munculnya tuduhan rekayasa (*iftirâ*) yang hanya relevan dengan "ayat-ayat hukum". Muhammad Rashîd Ridâ, *Tafsîr al-Manâr*, vol. 1, 416.

"ditunda" (*ta'khîr, tajîl*) keberlakuannya sesuai dengan konteks *maslahah*, sehingga semuanya bisa diterapkan.

Bagi Abû Zayd, *naskh* adalah "mengganti suatu *nass* dengan *nass* lain, dengan tetap mempertahankan keberadaan kedua *nass* tersebut".[107] Menurutnya, *naskh* adalah suatu keniscayaan karena selama *nass* tersebut adalah *nass* yang diproyeksikan ke realitas, maka *nass* tersebut mesti tunduk kepada ketentuan-ketentuan realitas, antara lain, adalah perubahan yang menjadi sifat tetapnya.[108] Meski menggunakan istilah yang sama, konsep *naskh* Abû Zayd sama sekali tidak menegaskan kembali *naskh* konvensional sebagai pembatalan final, karena mempertahankan kedua *nass* tetap ada dan tetap berlaku secara bertukar sesuai tuntutan realitas adalah substansi teori "penundaan". Dengan bertolak dari konsep *tabdîl* dalam Q.16/70:101, seperti halnya Muhammad 'Abduh dalam *al-Manâr* sebelumnya juga pernah mengemukakan, dan dengan merujuk kepada penjelasan al-Zarkashî di atas tentang "penundaan" atas dasar pembacaan "*nansahâ*" pada Q.2/87:106,[109] Abû Zayd mengembangkan teori *naskh* sebagai "penggantian" (*ibdâl, tabdîl*). Sebagaimana dijelaskan di atas dalam *Lisân al-'Arab*, apa yang disebut sebagai "penggantian" menyangkut dua hal berbeda, baik berupa suatu *nass* diganti dengan *nass* lain, atau suatu hukum dengan hukum lain. Akan tetapi, konsep *ibdâl* Abû Zayd atau *tabdîl* 'Abduh tidak sama dengan pembatalan atau penganuliran final *naskh* konvensional, di mana *nass* atau hukum yang dianulir tidak berlaku lagi, melainkan hanya "ditunda" (itu artinya masih bisa dipertimbangkan kembali) keberlakuannya sesuai dengan konteks *maslahah*.[110]

---

[107]Nasr Hâmid Abû Zayd, *Mafhûm al-Nass: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Cairo: al-Hayah al-Misrîyah al-'Âmmah li al-Kitâb, 1993), 134.

[108]Ibid., 135.

[109]Ibid., 134.

[110]Bandingkan kesimpulan ini dengan kesimpulan dalam memahami konsep *naskh* Muhammad 'Abduh yang dikemukakan oleh Muhammad Sâlim Abû 'Âsî, *Dirâsah fî al-Naskh* (Cairo: Matba'at Rishwân, 2000), 51-53.

Dengan demikian, tiga trend pergeseran penafsiran di atas menunjukkan pergeseran pemahaman. Mayoritas *mufassir* klasik menerima *naskh* sebagai "pembatalan" dengan "pelupaan" (*nisyân*), sedangkan konsep "penundaan" hanya menjadi anutan minoritas *mufassir* dan umumnya dimaknai sealur dengan "pembatalan". Kritik-kritik yang ditujukan kepada penafsiran ini memunculkan trend kedua (al-Zarkashî, al-Biqâ'î, Ibn 'Âshûr, dan M. Quraish Shihab) yang "mengkompromikan" penafsiran dengan menampilkan konsep "penundaan" untuk menyelesaikan berbagai kasus "kontradiksi" ayat al-Qur'an yang selama ini dianggap sebagai kasus *naskh*. Generasi ini memiliki kesadaran akan fakta koherensi al-Qur'an melalui pendekatan *'ilm al-munâsabah*. Akan tetapi, bagi mereka (kecuali yang terakhir), konsep koherensi tersebut tidak bertentangan dengan konsep *naskh* antarayat. Meski pandangan ini tampak lebih maju dengan mengajukan, semisal "penundaan hukum" sebagai solusi "pembatalan ayat", pandangan trend kedua ini tampak masih ambigu dilihat dari perspektif trend ketiga ('Abduh dan Abû Zayd). Rasionalitas pendekatan *munâsabah*, didukung oleh sejumlah kritik terhadap bukti-bukti *naskh*, menguat pada pernyataan 'Abduh bahwa semua ayat al-Qur'an adalah koheren, sehingga yang terjadi bukanlah pembatalan antarayat, melainkan "pergantian" hukum yang terkandung dalam ayat untuk diterapkan sebagian dan ditunda sebagian sesuai dengan konteks *maslahah*. Begitu juga, meski mengklaim sebuah metode hermeneutika al-Qur'an sebagai sebuah pembacaan objektif-produktif (*qirâ'ah mawdû'îyah; qirâ'ah muntijah*), tidak subjektif-tendensius-ideologis, Abû Zayd juga memandang bahwa suatu teks tidak boleh dipahami hanya dari segi makna historisnya yang, misalnya, dibuktikan melalui *sabab al-nuzûl* yang cenderung membuat "sekat waktu" secara terpisah—sebagaimana pemahaman yang berkembang selama ini—dari koherensi teks melalui *munâsabah*.[111] Metode ini menguatkan fakta lain bahwa *naskh* tidak didukung oleh pembacaan

[111]Nasr Hâmid Abû Zayd, *Mafhûm al-Nass*, 189-198.

kontekstual terhadap Q.2/87:106 yang dijadikan dasar klaimnya, melainkan terhadap Q.16/70:101 tentang "penggantian".

Dengan fakta ini, tiga trend pergeseran di atas juga merepresentasikan trend pergeseran pendekatan memahami *naskh*: (1) tradisional-tekstual yang bertumpu pada riwayat penafsiran individual para sahabat (2) moderat-rasional yang bertumpu pada *munâsabah* yang ditandai dengan masih terjadinya "kompromi" penafsiran yang merupakan jejak ciri pola pikir *mufassir* klasik[112] (3) liberal-rasional yang meski menerapkan pendekatan *munâsabah*, pertimbangan rasional bisa menjadi tolok-ukur kebenaran riwayat. Pendekatan *munâsabah* adalah sebuah pendekatan tafsir rasional yang diterapkan, baik oleh para *mufassir* klasik maupun kontemporer, dengan tingkat rasionalitas yang berbeda.[113] Di sisi

---

[112]Lihat uraian berikut (tentang argumen penafsiran tentang *naskh*) yang berkaitan dengan beberapa kecenderungan "kompromistis" yang menjadi pola pikir *mufassir* klasik, seperti dalam kasus kompromi beberapa riwayat tentang *sabab al-nuzûl*. Begitu juga, kemunculan ilmu *mukhtalaf al-hadîth* di kalangan *ahl al-hadîth* sebagai respon atas kritik *ahl al-ray* berkaitan dengan hadith-hadith yang kontradiktif yang lebih banyak mencerminkan kecenderungan ini.

[113]Penerapan *munâsabah* merupakan karakteristik sebuah pendekatan rasional dalam tafsir. Tidak hanya para *mufassir* klasik, seperti Fakhr al-Dîn al-Râzî dan al-Alûsî, melainkan juga *mufassir* aliran rasional modern menerapkannya lebih intensif dalam tafsir melalui konsep "unit topikal" (*al-wahdah al-mawdû'iyah*), seperti yang diterapkan Muhammad 'Abduh, Muhammad Rashîd Ridâ, Mahmûd Shaltût, al-Maràghî, dan Sa'îd Hawâ. Lihat Fahd bin 'Abd al-Rahmân bin Sulaymân al-Rûmî, *Manhaj al-Madrasah al-'Aqliyah al-Hadîthah fî al-Tafsîr* (Riyad: Idârât al-Buhûth al-'Ilmîyah wa al-Iftâ' wa al-Da'wah wa al-Irshâd, 1983/1403); Ahmad bin Muhammad al-Sharqâwî, "Nazarîyat al-Wahdah al-Mawdû'îyah fî Tafsîr fî al-Qurân al-Karîm min Khilâl "al-Asâs fî al-Tafsîr" li al-Shaykh Sa'îd Hawwâ Rahimahullâh," *tesis*, Universitas al-Azhar, 1425 H (www.waqfeya.com). Metode ini bertolak dari asumsi bahwa memahami pesan ayat adalah dengan menangkap tujuan atau tema pokok yang dalam dalam surat (*ahdâf/maqâsid al-sûrah*), poros atau tema sentral surah (*mihwar al-sûrah*), atau ide utama (*main idea*) di mana ide-ide lain "berpusat" ke sana. Farâhî dan Islâhî memperkenalkan istilah "*'amûd*" (poros) yang semakna dengan istilah-istilah tersebut. Pandangan serupa dengan formulasi berbeda juga muncul dalam tulisan-tulisan modern seperti pada al-Mawdûdî, Muhammad Mahmûd Hijâzî, dan Fazlur Rahman. Lihat Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'an: A Study of Islâhî's Concept of Nazm in Tadabbur-I Qur'an* (USA: American Trust Publications, 1986). Bahkan, Rahman mengatakan bahwa al-Qur'an memiliki sebuah "*cohesive outlook on the universe and life*", "*a definite weltanschauung*", dan "*its teaching has 'no inner contradictions' but coheres as a whole*". Tentang pandangan al-Zarkashî dalam hal ini,

lain, pergeseran itu juga menandai pergeseran dalam melihat *naskh*: dari fenomena ke substansi; *naskh* semula dilihat hanya sebagai fenomena pembatalan ayat dan hukum, lalu karena *maslahah* adalah alasan yang menyebabkan terjadinya perubahan hukum, maka akhirnya dilihat bahwa *naskh* sesungguhnya adalah perubahan *maslahah*.

3. Dari *Naskh* Konvensional-Kronologis ke Revolusioner-Progresif

Pergeseran signifikan dalam pemikiran tentang *naskh* terdapat pada pemikiran *Ustâdh* Mahmûd Muhammad Tâhâ (w. 1909 M atau 1911-1985 M), seorang pemikir Sudan yang diekskusi mati oleh Presiden Numeiri pada 18 Januari 1985.[114] Dalam *al-Risâlah al-Thâniyah min al-Islâm*, Tâhâ mengatakan seperti berikut:

وتطور الشريعة، كما أسلفنا القول، إنما هو انتقال من نص إلى نص، من نص كان هو صاحب الوقت في القرن السابع فأحكم إلى نص اعتبر يومئذ أكبر من الوقت فنسخ. قال تعالى: (ما ننسخ من آية، أو ننسئها نأت بخير منها، أو مثلها. ألم تعلم أن الله على كل شئ قدير؟). قوله: (ما ننسخ من آية) يعني: ما نلغي، ونرفع من حكم آية. قوله: (أو ننسئها) يعني نؤجل من فعل حكمها. (نأت بخير منها) يعني أقرب لفهم الناس، وأدخل في حكم وقتهم من المنسأة. (أو مثلها) يعني نعيدها، هي نفسها، إلى الحكم حين يحين وقتها. فكأن الآيات التي نسخت إنما نسخت لحكم الوقت، فهي مرجأة إلى أن يحين حينها. فإذا حان حينها فقد أصبحت هي صاحبة الوقت، ويكون لها الحكم، وتصبح، بذلك هي الآية المحكمة، وتصير الآية التي كانت محكمة، في القرن السابع، منسوخة الآن. هذا هو معنى حكم الوقت. للقرن السابع آيات الفروع، وللقرن العشرين آيات الأصول. وهذه هي الحكمة وراء النسخ. فليس النسخ، إذن، إلغاء تاما، وإنما هو إرجاء يتحين الحين، ويتوقت الوقت. ونحن في تطويرنا هذا إنما ننظر إلى الحكمة من وراء النص.[115]

---

lihat *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, vol. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 2001), 61-81; al-Biqâ'î; *Nazm al-Durar*, vol. 1, 1-16; Ibn 'Âshûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, vol. 1, 8. M. Quraish

Evolusi sharî'ah, sebagaimana telah kami katakan, hanya merupakan pergeseran dari suatu teks (al-Qur'an) ke teks (al-Qur'an) yang lain, dari suatu teks yang sesuai dengan kondisi waktu pada abad ke-7 M, sehingga kemudian diterapkan, ke teks lain yang ketika itu dianggap lebih maju, sehingga kemudian terjadi pembatalan. Allah swt berfirman: "*mâ nansakh min âyah aw nunsi'hâ na'ti bikhayr minhâ, aw mithlihâ, alam ta'lam anna Allâh 'alâ kull shay' qadîr*". Frase dari firman-Nya, "*mâ nansakh min âyah*" maksudnya adalah ayat mana pun yang hukumnya kami abaikan atau batalkan, dan frase "*aw nusi'hâ*" maksudnya adalah Kami tunda penerapan hukumnya. Frase "*na'ti bi khayr minhâ*" maksudnya adalah yang lebih dekat kepada pemahaman orang dan lebih relevan dengan kondisi waktu mereka dibandingkan dengan ayat yang ditunda. Frase "*aw mithlihâ*" maksudnya menerapkan kembali ayat yang sama ketika tiba waktu untuk menerapkannya. Seakan-akan ayat-ayat yang di*naskh* hanya di*naskh* sesuai dengan kebutuhan waktu, dan ditunda hingga tiba waktunya yang tepat. Jika waktu penerapan kembali ayat yang ditunda tersebut tiba, maka berarti bahwa ayat tersebut relevan dengan kondisi waktu, dan sekarang bisa diterapkan, sehingga dengan demikian ayat tersebut sekarang menjadi ayat yang *muhkamah* (diterapkan), dan ayat yang dulu pernah *muhkamah* pada abad ke-7 M sekarang menjadi *mansûkhah*. Inilah makna ketentuan waktu. Abad ke-7 M memiliki ayat-ayat ranting (*âyât al-furû'*), sedangkan abad ke-20 M memiliki ayat-ayat pokok (*âyât al-usûl*).

Shihab ("Pengantar" dalam *Tafsir al-Mishbâh*, vol. 1, xxvi-xxviii) juga menyatakan metode ini diterapkan selama nama-nama terkenal, seperti al-Biqâ'î, juga oleh 'Abdullâh Darrâz, al-Tabâtabâî, Sayyid Qutb, Shaykh Muhammad al-Madanî, Ahmad Badawî, Shaykh Muhammad 'Alî al-Sâbûnî, Muhammad Sayyid Tantâwî, dan Mutawallî Sha'râwî.

[114]Tentang biografinya, lihat Mahmûd Muhammad Tâhâ, *The Second Message of Islam*, terj. Abdullahi Ahmed an-Na'im (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1987), 1-19.

[115]Mahmûd Muhammad Tâhâ, *al-Risâlah al-Thâniyah min al-Islâm*, dalam www.alfikra.org/. htm. Lihat idem, *The Second Message of Islam*, 40-41. Penulis merujuk ke edisi Arab sebagai sumber utama, dan edisi Inggris sebagai perbandingan. Tapi, untuk kepentingan perujukan, edisi Inggris disebut dalam catatan kaki semata untuk kemudahan menunjuk nomor halaman.

Inilah hikmah di balik *naskh*. Dengan demikian, *naskh* bukanlah pembatalan final dan konklusif, melainkan hanya penundaan hingga waktu yang tepat. Dalam konteks pengembangan (sharî'ah) secara evolutif ini, kami mempertimbangkan hikmah di balik teks.

Konsep Tâhâ tentang *naskh* harus dipahami secara integral setidaknya dengan konsep-konsep kunci terkait berikut. *Pertama*, "evolusi sharî'ah" dan "hukum waktu" (*dictates of time*). Dari kutipan di atas, konsep Tâhâ tentang *naskh* dibangun atas tesisnya bahwa kesempurnaan sharî'ah Islam—tidak seperti dipahami umumnya—bukanlah formulasi baku, final, dan konklusif yang siap diterapkan dalam berbagai konteks yang berubah. Kesempurnaan sharî'ah terbentuk melalui evolusi. Alasannya adalah sharî'ah bersifat historis dan tunduk pada "hukum waktu", yaitu respon agama terhadap kondisi-kondisi kongkret sosial dan ekonomi. Ini telah dibuktikan oleh pergumulan Islam awal yang berkembang berbeda antara di fase Makkah dan Madinah, dimulai di Makkah (sekitar 610 M) di mana Islam gagal mendapat sambutan, sehingga Rasulullah migrasi ke Madinah (622M), di mana Islam sukses.[116]

Kedua, "ayat-ayat primer/pokok" (*primary verses*) dan "ayat-ayat subsider/ranting" (*subsidiary verses*). Ketika Nabi Muhammad diutus di Makkah pada abad ke-7 M, ia sesungguhnya membangun "peradaban" (*madanîyah, civilization*) baru dengan mengangkat "nilai kemanusiaan" (*qîmah basharîyah*) baru, setidaknya secara teoretis, yang tegak di atas puing-puing kehancuran peradaban materialistik Romawi di barat dan peradaban materialistik (*sic*, spiritualistik)[117] Persia di timur. Jadi, ia telah membangun sebuah "peradaban kemanusiaan baru" (*al-madanîyah al-insâniyah al-jadîdah*) atas dasar nilai-nilai yang permanen, sama seperti puncak (*qimmah*) dari sebuah gunung yang tidak akan berubah, meski Nabi telah wafat, dan ketentuan (*qâ'idah*) untuk menopangnya bersifat elastis. Inilah yang disebut kesempurnaan agama (Q.5/112:3). Pasca-*al-fitnah al-kubrâ*, peradaban baru Islam itu kehilangan momentumnya, dan sejarah seperti pada masa Rasul tidak akan

[116]Mahmûd Muhammad Tâhâ, *The Second Message of Islam*, 125.

berulang kembali secara siklus, begitu juga waktu dan tempat berubah.[118] Manusia dengan unsur materialnya seharusnya mendaki ke puncak, yaitu nilai spiritual. Apa yang disebut sebagai "peradaban" (*madanîyah*) bukanlah materi (*hadârah*), melainkan etika. Sedangkan, etika adalah "pengendalian yang baik terhadap kebebasan individual yang mutlak".[119] Menurut Tâhâ, Islam pada dasarnya memandang kebebasan individu sebenarnya bersifat mutlak,[120] dan sharî'ah ditetapkan untuk mengayomi kebebasan itu, sehingga sharî'ah juga harus berupa sharî'ah individual (*sharî'ah fardîyah*), karena aspek yang dituju adalah kesadaran batin yang individual.[121] Selain kebebasan, ada yang lebih prinsipil yang menjadi inti prinsip-prinsip (*asl al-usûl*), yaitu "hukum timbal-balik/ resiprositas" (*law of reciprocity*), yaitu "ketentuan yang mempertemukan antara keinginan individu akan kebebasan pribadinya secara mutlak dengan kebutuhan masyarakat akan keadilan sosial yang merata".[122] Ketentuan ini sama dengan

---

[117]Teks asli: "*al-madanîyah al-mâddîyah al-Fârisîyah*" (peradaban materialistik Persia) mungkin keliru, karena dihadapkan dengan "*al-madanîyah al-mâddîyah al-Rûmânîyah*" (peradaban materialistik Romawi). Perdaban Persia terkenal sebagai peradaban spiritualistik (*al-madanîyah al-rûhîyah*), di mana tradisi filsafat timur berkembang pesat. Dalam edisi terjemah bahasa Inggris (*The Second Message*, 49), terjemah tidak lengkap: "*the material civilization of the Persian civilization in the East*", tanpa menyebut peradaban Romawi.

[118]Ibid., 49.

[119]Ibid., 51.

[120]Ibid., 64.

[121]Ibid., 68.

[122]Ibid., 132-133. Dalam filsafat etika, prinsip ini sering disebut sebagai "ketentuan emas" (*golden rule*) yang menjadi dasar aturan-aturan etika lain. Ketentuan ini secara sederhana menyatakan dalam bentuk perintah: "Perlakukan orang lain sebagaimana Anda ingin mereka memperlakukan Anda", atau dalam bentuk cegahan: "Jangan perlakukan orang lain dengan cara yang Anda sendiri tidak ingin mereka memperlakukannya terhadap Anda". Lihat Marcus G. Singer, "Golden Rule", dalam *The Encyclopaedia of Philosophy*, vol. 6, ed. Paul Edwards (New York: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press dan London: Collier Macmillan Publishers, 1967), 483-487; William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion* (New York: Humanity Books, 1999), 609-610. Lihat juga prinsip "balasan setimpal" dalam Elmar Klinger, "Revenge and Retribution", dalam *The Encyclopaedia of Religion*, vol. 12, ed. Mircea Eliade (New York: Simon & Schuster Macmillan, 1995), 362-368.

ketentuan yang termuat dalam term lain yang digunakan al-Qur'an, yaitu *al-qisâs* (retribusi) (Q.2/87:179, Q.4/92:123, Q.33/90:24, Q.99/93:7-8). Prinsip ini mendasari ajaran Islam dalam semua bentuknya.[123] Prinsip ini ada dua level. Pada level *haqîqah*, prinsip ini berupa keinginan Tuhan menciptakan alam secara sempurna dengan segala manfaatnya bagi manusia dan secara teleologis sebagai bukti adanya Tuhan (Q.46/66:3, Q.16/70:3, Q.44/64:38-39, Q.99/93:7-8).[124] Sedangkan, pada level *sharî'ah*, prinsip ini dibentuk oleh tiga elemen, yaitu keadilan (*al-'adl*) (Q.16/70:90) dalam pengertian hukuman yang setimpal (Q.5/112:45, Q.2/87:194), memaafkan orang yang berbuat salah (*ihsân*) (Q.5/112:45), dan silaturahmi dalam pengertian luas, yaitu "rahim kehidupan" (Q.16/70:90).[125] Dalam fase dakwah Nabi di Makkah, "ayat-ayat persuasi" (*âyât al-ismâh*), seperti Q.16/70:125, turun dalam konteks alasan seperti itu, yaitu untuk menghormati keberadaan komunitas agama-agama lain.[126] Ayat-ayat yang memuat prinsip etis dalam pengertian tersebut yang bersifat permanen dan menjadi inti peradaban kemanusiaan yang pernah dibangun oleh Rasul itulah yang disebut "*âyât al-usûl*" yang berada di puncak. Sedangkan, ayat-ayat historis-kontekstual yang memuat aturan-aturan yang bisa mengalami elastisitas disebut "*âyât al-furû'*".[127] Dengan ungkapan lain, "*âyât al-usûl*" adalah ayat-ayat *makkîyah*, dan "*âyât al-furû'*" adalah ayat-ayat *madanîyah*.[128] Dalam karyanya, *al-Qurân wa Mustafâ Mahmûd wa al-Fahm al-'Asrî*, ia mengatakan:

---

[123]Mahmûd Muhammad Tâhâ, *The Second Message of Islam*, 72. Istilah "resiprositas" (*mu'âwadah*) dan "retribusi" (*qisâs*) digunakan secara bertukar dengan makna yang sama.

[124]Ibid., 76.

[125]Ibid., 77.

[126]Ibid., 133.

[127]Pembedaan ajaran al-Qur'an antara prinsip etis dan aturan legal juga diformulasi oleh Fazlur Rahman sebagai "ajaran/tujuan/prinsip moral" dan "rincian hukum". Lihat Lihat Fazlur Rahman, "Islam: Challenges and Opportunities", dalam *Islam: Past Influence and Present Challenge*, ed. Alford T. Welch dan Pierre Cachia (Edinburhgh: Edinburgh University Press, 1979), 325-326.

ومن معرفة التأويل تجيء معرفة أصول القرآن، وفروعه، من الآيات المكية، والآيات المدنية، وكيف أن آيات الأصول هي المقصودة بالأصالة، وآيات الفروع هي المقصودة بالحوالة. ومعنى هذا أن الناس، لما لم يستطيعوا التكليف في مستوى الأصول نزل بهم إلى مستوى ما يستطيعون، فكانت آيات الفروع وآيات الأصول هي الآيات المكية، وآيات الفروع هي الآيات المدنية. ولقد اعتبرت آيات الأصول يومئذ منسوخة. واعتبرت آيات الفروع صاحبة الوقت. وما نسخ آيات الأصول، يومئذ، إلا إرجاء لها ليوم يجيء فيه وقتها، وذلك حين تستعد البشرية لتطبيقها[129]

Dari pengetahuan tentang *ta'wîl*, akan muncul pengetahuan tentang *usûl* dan *furû'* al-Qur'an berupa ayat-ayat *makkîyah* dan ayat-ayat *madanîyah*. Bagaimana lagi, karena ayat-ayat *usûl* adalah yang dimaksud dengan orisinalitas, sedangkan ayat-ayat *furû'* adalah yang dimaksud dengan perubahan. Ini berarti bahwa ketika manusia tidak mampu melaksanakan perintah pada level *usûl*, mereka bisa

---

[128]Mahmûd Muhammad Tâhâ, *The Second Message of Islam*, 145. Tentang kategorisasi *makkîyah-madanîyah*, Tâhâ menolak patokan tempat (*mawtin al-nuzûl*) dan waktu (*zamân al-nuzûl*), dan menawarkan patokan audiens (*mukhâtab*) (*The Second Message of Islam*, 125). Tiga patokan tersebut sebenarnya menjadi titik debat para pakar *'ulûm al-Qurân* dalam mendefinisikan *makkîyah* dan *madanîyah*. Mayoritas ulama berpatokan pada hijrah Rasul dari Makkah ke Madinah menjadi patokan kategorisasi keduanya. Lihat al-Zarkashî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qurân*, vol. 1, ed. Mustafâ 'Abd al-Qâdir 'Atâ (Beirut: Dâr al-Fikr, 2001), 239-245; al-Suyûtî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qurân*, vol. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 9; al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qurân*, vol. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 192-198; Namun, solusi ini tidak bisa menyelesaikan semua kasus, antara lain, ayat-ayat pengecualian yang memiliki karakter khusus dari segi muatannya yang memunculkan upaya penanggalan (*dating*) surah. Theodor Nöldeke dalam *Geschichte des Qorâns* berpatokan pada perubahan gaya bahasa ayat dari ayat-ayat pendek ke panjang, Hubert Grimme berpatokan pada karakteri doktrin ayat, dan Hartwig Hirschfeld berpatokan pada karakter yang menandai perpindahan antarasurah sebagai wahyu yang memang turun awal, konfirmasi, deklamasi, narasi, deskripsi, atau berupa penjelasan hukum. Al-Qur'an terbitan pemerintah Mesir edisi 1342 H/ 1924 M disusun berdasarkan kronologi 'Umar bin Muhammad 'Abd al-Kâfi. Lihat W. Montgomery Watt. *Bell's Introduction to the Qurân* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991), 108-120; 'Abd al-Rahmân Badawî, *Difâ' 'an al-Qurân Didd Muntaqidîh*, terjemahi ke bahasa Arab oleh Kamâl Jâd Allâh (T.tp.: al-Dâr al-'Âlamîyah li al-Kutub wa al-Nashr, t.th.), 109-129.

turun ke level yang bisa mereka lakukan. Oleh karena itu, ayat-ayat *usûl* adalah ayat-ayat *makkîyah* dan ayat-ayat *furû'* adalah ayat-ayat *madanîyah*. Ayat-ayat *usûl* ini ketika itu (abad ke-7 M, penulis) dianggap *mansûkh* dan ayat-ayat *furû'* dianggap relevan untuk masanya. Ayat-ayat *usûl* tersebut ketika itu tidak lain kecuali hanya ditunda hingga waktunya yang tepat dan itu ketika sifat kemanusiaan siap untuk menerapkannya.

Ketiga, "misi/risalah pertama" dan "misi/risalah kedua". Prinsip etis yang bertolak dari kebebasan mutlak tersebut dalam proses turunnya al-Qur'an terkristalisasi kokoh dalam ayat-ayat *makkîyah* sebagai prinsip persamaan (*musâwâh, equality*), seperti prinsip tidak ada paksaan dalam agama (Q.2/87:256). Pada fase ini terbentuk apa yang disebut "komunitas muslim" dan prinsip yang mendasarinya adalah *al-islâm*. Ayat-ayat yang turun pada fase ini tampak lebih egaliter. Misi pada fase Makkah ini disebut "misi/risalah kedua". Ketika Rasul dan sahabatnya migrasi ke Madinah, terjadi perubahan kondisi yang meniscayakan perubahan orientasi misi kenabian, seperti prinsip kebebasan yang dijelaskan dalam "ayat-ayat persuasi" (*âyât al-ismâh*), dianulir/dibatalkan dengan "ayat pedang" (Q.9/113:5) yang menjadi dasar *jihâd*. Kondisi ini memunculkan strategi menutup identitas (*taqîyah*) dan kemunafikan yang menyusup ke komunitas Islam, yang dibicarakan dalam ayat-ayat *madanîyah*. Pada fase ini terbentuk apa yang oleh al-Qur'an disebut sebagai "komunitas mu'min" dan prinsip yang mendasarinya adalah *al-îmân*. Misi pada fase Madinah ini disebut "misi/risalah pertama".[130]

Secara analogis, atas dasar prinsip etis hukum-hukum yang diturunkan oleh al-Qur'an, maka Tâhâ mengkategorikan realitas berikut yang menyertai "misi pertama" pada fase Madinah sebenarnya bukan sebagai Islam sesungguhnya, yaitu: *jihâd*,[131]

---

[129]Mahmûd Muhammad Tâhâ, *al-Qur'ân wa Mustafâ Mahmûd wa al-Fahm al-'Asrî*, dalam www.alfikra.org. Karya ini pertama kali terbit pada 1971.

[130]Mahmûd Muhammad Tâhâ, *The Second Message of Islam*, 126.

[131]Ibid., 132-137.

perbudakan,[132] praktik ekonomi yang sekarang disebut sebagai kapitalisme,[133] ketidaksetaraan antara pria dan wanita,[134] poligami,[135] *hijâb*,[136] dan pengucilan wanita dari pergaulan.[137] Sebaliknya, dengan menangkap spirit kesetaraan pada "misi kedua" pada periode Makkah, dibangun idealitas tentang syarat negara yang tangguh, yaitu masyarakat yang baik dan metode pendidikan secara ilmiah yang membebaskan individu dari rasa takut.[138] Ada tiga kesetaraan yang menjadi syarat masyarakat yang baik, yaitu: kesetaraan ekonomi (sosialisme),[139] kesetaraan politik (demokrasi),[140] dan kesetaraan sosial (penghapusan kelas sosial dan diskriminasi).[141] Nah, adanya *gap* antara realitas dan idealitas tersebut meniscayakan dibatalkannya (*naskh*) dalam pengertian ditunda (*naṣ, ta̱jîl*) waktu penerapannya ketentuan-ketentuan pada fase Madinah tersebut, karena tidak egaliter, dengan ketentuan pada fase Makkah yang egaliter. Mengapa sosialisme, demokrasi, dan penghapusan kelas sosial dan diskriminasi menjadi tawaran adalah karena nilai-nilai yang terkandung di dalamnya sejalan dengan semangat egalitarianisme ayat-ayat *makkîyah* dan sesuai dengan prinsip etis tentang kebebasan diukur dari "hukum waktu". Dengan alasan dan konteks seperti itu, ayat-ayat *madanîyah* dibatalkan (ditunda) karena mempertimbangkan waktu dan spirit ayat-ayat *makkîyah* yang menjadi prinsip etis.[142] Menurut Tâhâ, reformasi sharî'ah harus menerima *naskh* seperti ini karena kesempurnaannya terwujud hanya jika ia berkembang secara evolutif dengan spirit zaman.

---

[132]Ibid., 137-138.
[133]Ibid., 138-139.
[134]Ibid., 139-140.
[135]Ibid., 140-143.
[136]Ibid., 143-145.
[137]Ibid., 145.
[138]Ibid., 152-153.
[139]Ibid., 153-157.
[140]Ibid., 157-161.
[141]Ibid., 161-164.
[142]Ibid., 145.

Dalam kontcks perkembangan pemikiran tentang *naskh*, pemikiran Tâhâ merepresentasikan pergeseran pemikiran klasik-kontemporer dari sisi berikut.

1. Pergeseran dari *naskh* konvensional kc *naskh* revolusioner. Menurut Abdullahi Ahmed an-Naim, karakter revolusioner tersebut adalah dalam pengertian berikut:

> What is revolutionary in his thinking, however, is the notion that the abrogation process (*naskh*) was in fact a posponement and not final and conclusive repeal. Once this basic premise is conceded, a whole new era of Islamic jurisprudence can begin, one tha: allows for the development of complete liberty and equality for all human beings, regardless of sex. religion. or faith. As it stands now, historical Islamic Shari'a law does in fact discriminate on grounds of sex and religion.[45]

Akan tetapi, yang revolusioner dalam pemikirannya adalah pemahaman bahwa proses pembatalan (*naskh*) dalam kenyataannya adalah sebuah penundaan, bukan pembatalan final dan konklusif. Ketika premis mendasar ini diakui:, keseluruhan era baru jurisprudensi Islam bisa dimulai, suatu hal yang memungkinkan dikembangkannya kebebasan dan kesetaraan secara komplit untuk semua orang, tanpa melihat jenis kelamin, agama, atau keyakinan. Ketika prinsip tersebut digunakan sekarang, dapat disimpulkan bahwa hukum shari'ah Islam historis dalam kenyataannya benar-benar melakukan diskriminasi atas dasar jenis kelamin dan agama.

Sebagaimana tampak dalam pemetaan sebelumnya, ide *naskh* sebagai "penundaan" sebenarnya telah berakar jauh dalam literatur-literatur tafsir sebelum Tâhâ menulis *al-Risâlah al-Thâniyah min al-Islâm* pada tahun 1967, meski mengambil bentuk yang berbeda, seperti pada al-Biqâ'î dan Ibn 'Âshûr. Fenomena pemikiran *naskh* Tâhâ sebenarnya juga mewakili trend ketiga, yaitu konsep "penundaan" sebagai alternatif terhadap *naskh* konvensional sebagai penganuliran final, seperti halnya

[45]Ibid., 21-22.

pada 'Abduh dan Abû Zayd. Oleh karena itu, karakter revolusioner *naskh* Tâhâ bukan hanya pada ide *naskh* sebagai "penundaan", melainkan pada dua hal. *Pertama*, implikasinya ketika diterapkan sebagai perspektif dalam mengkritisi hukum Islam historis yang dianggap telah "melembagakan" ketidaksetaraan gender dan agama dan implikasinya ke depan ketika diterapkan dalam reformasi sharî'ah sebagai justifikasi metodologis kebebasan dan kesetaraan komplit bagi semua orang, seperti dikatakan oleh an-Naim di atas.

Kedua, premis tentang nilai-nilai etis yang berkaitan dengan kebebasan dan resiprositas sebagai prinsip-prinsip (*usûl*) yang dibangunnya sebagai titik-tolak *naskh*. Al-Shâtibî dalam *al-Muwâfaqât*, sebelumnya pernah menyatakan bahwa "patokan-patokan universal" (*al-qawâ'id al-kullîyah*) yang berkaitan dengan tujuan hukum (*maqâsid al-sharî'ah*), baik elementer (*darûrîyât*), suplementer (*hâjîyât*), maupun komplementer (*tahsînîyât*) tidak bisa dianulir (*naskh*), karena kandungannya yang abadi dan menjadi dasar setiap agama,[144] seperti halnya Tâhâ menyatakan bahwa *usûl* adalah prinsip etis yang bersifat abadi. Namun, al-Shâtibî melihat bahwa patokan-patokan universal tersebut tidak hanya mencakup prinsip etis yang memang diprioritaskan untuk diletakkan pondasinya di fase Makkah, melainkan mencakup juga prinsip "teologis-etis-doktrinal", yang disempurnakan hingga fase Madinah secara gradual-kronologis (mesti tidak rigid) sebagai berikut: (1) prinsip-prinsip teologis (iman dengan Allah swt dan hari kiamat); (2) prinsip-prinsip umum ajaran Islam (*al-usûl al-'âmmah*), yaitu

---

[144]al-Shâtibî, *al-Muwâfaqât*,vol. 2, 88. Di samping al-Shâtibî, sebagian pakar *usûl al-fiqh* lain, seperti al-Âmidî dan Ibn al-Hâjib menambah dengan *mukammilât* ke dalam masing-masing dari tiga hal tersebut dengan catatan bahwa tambahan ini merupakan kondisi yang memperkut terwujudnya motif-motif utama sharî'ah dan lebih mengkondisikan tercapainya *maslahah* dan menghindari kemudaratan. Lihat Muhammad Sa'd ibn Ahmad ibn Mas'ûd al-Yûbî, *Maqâsid al-Sharî'ah al-Islâmîyah wa 'Alâqatuhâ bi al-Adillah al-Shar'îyah* (Makkah: Dâr al-Hijrah li al-Nashr wa al-Tawzî', 1418 H/1998 M), 338-49.

ajaran-ajaran yang meski terkait dengan ibadah spesifik, tapi dianggap menjadi fundamen Islam, seperti salat dan menafkahkan harta; (3) larangan yang terkait dengan isu teologis, seperti larangan menyembelih binatang atas nama selain Allah swt (*kufr*); (4) prinsip-prinsip moral, seperti penekanan Tâhâ, seperti keadilan, kejujuran, memberi maaf, dan menolak debat dengan cara terbaik. Pada fase Madinah, prinsip-prinsip lain, seperti prinsip tentang keringanan (*rukhsah*), disempurnakan.[145]

Jadi, berbeda dengan *al-qawâ'id al-kullîyah* al-Shâtibî, secara ringkas, sebagai prinsip "teologis-etis-doktrinal", *usûl* Tâhâ menekankan prinsip etis yang terepresentasi pada ide tentang kebebasan dan resiprositas. Prinsip ini, setelah ditopang dengan konsepnya tentang privatisasi agama dan diperkuat oleh an-Naim dengan perspektif HAM dan hukum publik, menjadi basis ide negara sekular.[146] Dengan *frame of reference* ini, Tâhâ melakukan generalisasi dan over-simplikasi bahwa *âyât al-usûl* adalah ayat-ayat *makkîyah* dan *âyât al-furû'* adalah ayat-ayat *madanîyah*, suatu hal berbeda dengan al-Shâtibî yang melihatnya sebagai proses gradual di fase Makkah-Madinah. Dari titik tolak prinsip etis seperti itu yang digunakan untuk mengkategorisasi *makkîyah* sebagai ayat-ayat primer yang egaliter dan *madanîyah* sebagai ayat subsider yang sektarian, ia mengklaim adanya penganuliran secara besar-besaran. Reduksi prinsip-prinsip Islam ke etika, generalisasi, dan over-simplikasi inilah yang membedakannya secara radikal dengan al-Shâtibî.

Premis etis Tâhâ: "pada dasarnya, setiap individu memiliki kebebasan pribadi mutlak (*al-hurrîyah al-fardîyah al-mutlaqah*)", meski diimbangi dengan dengan konsep resiprositas sebagai dasar kesetaraan semua orang, bersifat revolusioner. Tidak hanya

---

[145]al-Shâtibî, *al-Muwâfaqât*, vol. 2, 77-78.

[146]Lihat Abdullahi Ahmed an-Naim, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1996); idem, *Islam dan Negara Sekular: Menegosiasikan Masa Depan Syariah* (Bandung: Mizan, 2007).

usûl al-fiqh ortodoks yang tradisionalis dalam menjelaskan rasionalisasi sharî'ah (*ta'lîl al-ahkâm*) tentang tarik-menarik "nilai (*qîmah*)—hukum (*hukm*)" yang memang kontroversial,[147] juga tidak semua *usûlî* rasionalis[148] kontemporer setuju. Muhammad al-Tâhir ibn 'Âshûr, *usûlî* kontemporer Tunis, dalam *Maqâsid al-Sharî'ah al-Islâmîyah*, misalnya, meski mengakui prinsip kesetaraan (*musâwâh*) sebagai bagian dari tujuan-tujuan umum sharî'ah, tapi melihat prinsip tersebut sebagai prinsip yang kompleks dan tidak selalu bisa diterapkan, karena faktor kodrati, juridis, sosial, dan politik.[149] Seperti halnya Tâhâ, Ibn 'Âshûr juga berbicara tentang ide kebebasan, yaitu kesetaraan para warga masyarakat/negara dalam mengatur diri mereka (*istiwâ afrâd al-ummah fî tasarrufihim fî anfusihim*).[150] Namun,

---

[147]Secara teologis, sebagian ulama tidak sepakat dengan pendapat bahwa perbuatan Tuhan dan *taklîf*-Nya bisa dijelaskan dengan motif-motif, sebagaimana ditegaskan sebagian Ash'arîyah, Zâhirîyah, Abû Ya'lâ, dan Ibn al-Zagwânî, dan kalangan Jabarîyah. Namun, sebagian besar ulama, kalangan Salaf (keterangan Ibn Taymîyah), mayoritas pengikut madhhab empat, mayoritas *ahl al-hadîth*, *mufassir*, generasi awal para filosof, kalangan *muhaqqiq* (keterangan Ibn Qayyim) dari kalangan *usûlîyûn*, *fuqahâ'*, dan *mutakallimûn*, terutama Mu'tazilah menyatakan mungkinnya rasionalisasi perintah Tuhan (Muhammad Sa'd ibn Ahmad ibn Mas'ûd al-Yûbi, *Maqâsid al-Sharî'ah al-Islâmîyah*, 80-81). Ibn Qayyim al-Jawzîyah menyatakan bahwa inti hukum Islam adalah *maslahah*, keadilan, rahmat, dan hikmah. Lihat *I'lâm al-Muwaqqi'în*, vol. 2 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1993), 11-12. Ungkapan yang berkembang, sebagaimana dikutip oleh al-Sharbâsî, menyatakan: "Agama semuanya adalah moral, sehingga jika Anda bertambah bermoral, Anda sesungguhnya bertambah baik dalam beragama". Ahmad al-Sharbâsî, "*muqaddimat al-mu'allif*", *Mawsû'at Akhlâq al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Ra'id al-'Arabî, 1981).

[148]"Rasionalis" saya maksudkan sebagai kecenderungan "*maqâsidî*" (*purposive*), termasuk kecenderungan Ibn 'Âshûr, di samping tokoh-tokoh lain (al-Yûbî, Abdullâh Muhammad al-Amîn al-Nu'aym, Nûr al-Dîn al-Bûthawrî, 'Abd al-'Azîz 'Izzat, dan Tâhâ Jâbir al-'Ulwânî), yang melihat perintah Tuhan dari segi *ratio legis* (alasan hukum), sehingga berkarakter *mu'tazilî* yang menandai pergeseran epistemologi *usûl al-fiqh* abad ke-20 M. Lihat David Johnston, "A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century *Usûl al-Fiqh*", dalam *Islamic Law and Society*, Koninklijke Brill NV. Leiden, 2004, vol. 11, no. 2, 233-282 (juga dalam www.brill.nl).

[149]Lihat Ibn 'Âshûr, *Maqâsid al-Sharî'ah al-Islâmîyah* (Cairo: Dâr al-Salâm dan Tunis: Dâr Suhnûn li al-Nashr wa al-Tawzî', 2007), 93-97.

[150]Ibid., 126-127. Menurut Ibn 'Âshûr, kebebasan diayomi dalam fiqh melalui kaedah: "Tuhan menghargai kebebasan" (*al-shâri' mutashawwif li al-hurrîyah*).

menurutnya, kebebasan itu dibatasi oleh kewajiban menjaga tatanan dunia (fisik, sosial, dan politik).[151] Oleh karena itu, konsep Ibn 'Âshûr tampak akomodatif dengan kepentingan negara, sedangkan konsep Tâhâ tampak lebih revolusioner-populis yang membuat jarak individu *vis-a-vis* negara.

2. Pergeseran dari *naskh* kronologis ke *naskh* progresif. An-Naim menjelaskan sebagai berikut:

> First, and in accordance with Muslim belief, the Qur'an is the final revelation and the Prophet Muhammad is the final prophet. Consequently, the Qur'an had to contain, and the Prophet had to propagate, all that God wanted to intimate to posterity, that which was intended for immediate application as well as that which was to be applied under appropriate future circumstances. The second reason has to do with the dignity and freedom which God bestowed on all human beings. In accordance with that dignity and freedom, God wished human beings to learn through their own practical experience with the inapplicability of the earlier message of Mecca, which was then suspended and replaced by the more practical message of Medina. In that way, people would have stronger and more genuine conviction of practicability of the message that was propagated and eventually implemented during the Medina stage.[152]

Pertama, sesuai dengan keyakinan umat Islam, al-Qur'an adalah wahyu terakhir dan Nabi Muhammad adalah nabi terakhir. Sebagai konsekuensinya, al-Qur'an harus memuat, dan Nabi harus mendakwahkan, semua yang diinginkan oleh Tuhan untuk dipahami oleh generasi terdahulu dan sesudahnya, baik yang dimaksudkan untuk diterapkan secara langsung maupun yang diterapkan pada kondisi akan datang yang tepat. Alasan kedua berkaitan dengan martabat dan kebebasan yang dianugerahkan Tuhan kepada semua manusia. Sesuai dengan martabat dan kebebasan itu, Tuhan menginginkan manusia belajar melalui

---

[151]Ibid., 128-132.

[152]Abdullahi Ahmed an-Naim, *Toward an Islamic Reformation*, 53.

pengalaman praktis mereka sendiri berkaitan dengan tidak bisanya diterapkan misi Makkah lebih awal, yang kemudian ditunda dan diganti oleh misi Madinah yang lebih praktis. Dengan cara seperti itu, orang akan memiliki keyakinan lebih kuat dan lebih murni tentang bisanya diterapkan pesan yang pernah disampaikan dan akhirnya diterapkan selama fase Madinah.

Dua alasan tersebut, menurut an-Naim, adalah jawaban atas pertanyaan hepotetis (pengandaian) yang muncul secara logis dari tesis Tâhâ bahwa terjadinya pergantian yang disebabkan oleh pergantian waktu adalah karena misi agung ayat-ayat *usûl* pada ayat-ayat *makkîyah* belum siap diterapkan pada abad ke-7 M. Secara historis, hal itu terbukti bahwa selama fase Makkah (610-622 M) muncul ayat-ayat al-Qur'an bermuatan keadilan, kesetaraan, dan kebebasan memilih. Akan tetapi, misi kemanusiaan dan mencerahkan ini disikapi oleh Arab Makkah dengan konspirasi untuk membunuh Nabi.[153] Setelah Nabi hijrah ke Madinah (622 M), isi misi al-Qur'an ini bergeser diiringi dengan kebolehan penggunaan kekuatan.[154] Nah, "penjungkirbalikan" ayat-ayat subsider *madanîyah* yang sektarian itu yang turun kemudian—dengan menganggapnya di*naskh*—dengan ayat-ayat primer *makkîyah* yang egaliter yang turunnya lebih awal jelas tidak bertolak dari fakta kronologi turun (*tartîb al-nuzûl*) surah, melainkan bergerak pada tataran logika atas dasar premis etisnya tersebut dengan melihat muatan (*content*) ayat.

Di samping syarat-syarat lain, seperti asas kontradiksi, *naskh* konvensional bertolak dari pembuktian kesejarahan, melalui syarat

---

[153]Ibid.

[154]Ibid., 53-54, 144-150. Uraian an-Naim merujuk kepada fakta tentang strategi dakwah seiring dengan legislasi *jihâd* secara gradual: dakwah secara damai (Q.15/54:94, 16:125), kebolehan perang secara defensif (Q.22/103:39), perintah berperang jika alasan defensif (Q.2/87:191), perintah berperang kecuali pada bulan-bulan suci (Q.9/113:5), dan perintah berperang, baik defensif maupun ofensif. Lihat Ibn 'Âbidîn, *Radd al-Mukhtâr 'alâ al-Durr al-Mukhtâr*, vol. 6, ed. al-Shaykh 'Âdil Ahmad 'Abd al-Mawjûd dan al-Shaykh 'Alî Muhammad Mughawwas (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1994),199.

"*tarâkhî*", yaitu bahwa yang dibatalkan/dianulir (*mansûkh*) harus merupakan fakta hukum yang ada lebih dahulu, dan mengalami tegang waktu, dengan yang membatalkan/menganulir (*nâsikh*).[155] Bahkan, menurut Makkî al-Qaysî, *naskh* hanya bisa terjadi secara historis-kronologis pada pasangan *mansûkh-nâsikh*: *makkîyah-makkîyah*, *madanîyah-madanîyah*, dan *makkîyah-madanîyah*.[156] Menurutnya, "ayat *makkîyah* tidak bisa membatalkan ayat *madanîyah*".[157] Oleh karena itu, Ibn Hazm al-Zâhirî (w. 456 H) dalam *al-Ihkâm* menegaskan bahwa yang menjadi patokan adalah kronologi turun, bukan sistematika *mushaf*.[158] *Naskh* konvensional mempunyai karakter "regresif" dari segi waktu, yaitu membatalkan yang terdahulu (*mu'aqqib li al-sâbiq*, meminjam ungkapan al-Biqâ'î). Sedangkan, *naskh* revolusioner Tâhâ sebagai penundaan, karena "bersirkulasi"—untuk menyebut masih mempertimbangkan—hal yang pernah ditunda (*mudâwil li al-mụakhkhar*)

---

[155]Lihat Ibn al-Jawzî, *al-Musaffâ*, 12; Mustafâ Mahmûd al-Azharî, "Qawâ'id wa Fawâid fî al-Naskh", dalam Ibn Shihâb al-Zuhrî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 27; al-Hâzimî, *al-I'tibâr*, vol. 1, 124-125; Mustafâ Zayd, *al-Naskh fî al-Qụrân al-Karîm*, vol. 1, 201.

[156]Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh*, 133. Pembatalan antar ayat *makkîyah*, menurut Makkî, hanya sedikit. Fakta ini berkaitan dengan alasan yang dikemukakan oleh al-Shâtibî sebelumnya tentang prinsip-prinsip agama Islam yang permanen turun pada fase Makkah.

[157]Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh*, 113-114. Al-Qaysî di sini hanya membuat ketentuan "historisitas-kronologis", tidak mencakup syarat tenggang waktu seperti pada syarat *tarâkhî*, sehingga *naskh* mungkin terjadi pada hukum yang meski belum sempat diterapkan, asal memenuhi syarat kesejarahan tersebut.

[158]Al-Hazimî, *al-Ihkâm fî Usûl al-Ahkâm*, vol. 1, 505-506. Sebagai pengecualian, al-Zarkashî—dalam hal sistematika *mushaf* pun—hanya mencatat yang tidak sesuai dengan urutannya pasang *nâsikh-mansûkh*, yaitu: (1) Q.2/87:240 di*naskh* dengan ayat 234, (2) Q.2/87:144 dengan ayat 142 (3) Q.33/90:52 di*naskh* dengan ayat 50, (4) Q.59/101:7 dengan Q.8/88:41 (lihat al-Zarkashî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qụrân*, juz 1, h. 45). Kasus kedua, sama dengan apa yang dikemukakan al-Shâfi'î (*al-Risâlah*, 123), yaitu tentang pemindahan kiblat, yang dikemukakan oleh al-Zarkashî sebenarnya tidak bertentangan dengan susunan ayat. Mungkin yang dimaksud al-Zarkashî adalah ayat 148 (*wa li kull wijhah huwa muwallîhâ*) di*naskh* dengan ayat 144 (*fawalli wajhaka shatr al-masjid al-harâm*). Lihat polemik ulama tentang hal ini dalam Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qụrân al-Karîm*, h. 33-36; al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qụrân al-Karîm*, edisi al-Maktabah al-Azharîyah li al-Turâth, 21; al-Zuhrî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 55-56.

berkarakter "progressif", yaitu berorientasi ke depan dengan ketentuan bahwa ayat mana saja bisa dibatalkan jika bertentangan dengan *content* ayat yang kandungannya permanen (*makkiyah*).

Karakter "progresif" ini memiliki sisi paralelitas dengan "wahyu progresif" (*progressive revelation*) yang berkembang di kalangan Kristen dalam pengertian bahwa doktrin Tuhan tidak sempurna dan terus berkembang.[159] Ide ini paralel dengan konsep "evolusi shari'ah", hanya saja Tâhâ meyakini keyakinan umat Islam umumnya tentang finalitas kandungan al-Qur'an, tapi ia menyediakan ruang bagi ide tentang progresivitas, karena tuntutan waku, melalui mekanisme *naskh* sebagai penundaan. Jadi, *naskh* konvensional bertolak dari tolok-ukur waktu, sedangkan *naskh* progresif Tâhâ bertolak dari tolok-ukur logika.

---

[159]Konsep "wahyu progresif" menyatakan ketidaksempurnaan wahyu, sehingga wahyu yang baru turun di masa akan datang untuk menyempurnakan wahyu yang tidak sempurna. Wacana ini muncul di kalangan kritikus Bible. Lihat http://en wikipedia org/wiki/ Progressiverevelation dengan merujuk ke Charles Hodge, *Systematic Theology* (Peadbody: Hendrickson Publisher, 2003), vol. 1, 446. Menurut Farid Esack, ide tentang "wahyu progressif" ada dalam Islam melalui konsep turunnya wahyu secara berangsur (*tadrîj*). Dengan mengambil contoh pemikiran Shâh Walîy Allâh al-Dihlawi (w. 1762 M) tentang hubungan antara wahyu dan konteksnya, ide tersebut jelas ketika dikatakannya bahwa tuhan tidak berfirman dalam kevakuman, karena "kesatuan wujud" menunjukkan keterkaitan antara kekuatan dan pengaruh alam, tuhan, bumi, dan manusia di alam. Itu artinya bahwa ada hubungan antara sejarah dan wahyu. Bentuk ideal dari agama, menurutnya, harus sesuai dengan *fitrah*, yaitu bentuk ideal agama turun sesuai dengan kondisi historis dan wujud khusus yang dimiliki oleh masyarakat penerima. Agama menyesuaikan bentuknya, keyakinan, dan praktik spiritualnya dengan kebiasaan, keyakinan terdahulu, dan sifat dasar masyarakat tempat turunnya ajaran wahyu. Tak berbeda dengan analogi al-Marâghî, Esack menganalogikan cara tuhan menangani persoalan manusia sama dengan cara dokter mengobati pasien, yang berbeda resep dan tahapan, karena berbeda pasien. Bagaimanapun dijelaskan koherensi kandungannya, al-Qur'an turun pada situasi kongkret. Al-Qur'an memiliki alasan eksplisit sebagai wahyu progresif, yaitu melalui gradualisme (*tadrîj*) yang terlihat dari kategorisasi *makkî-madanî*, *asbâb al-nuzûl*, dan *naskh*. Farid Esack, *The Qur'an: A Short Introduction* (Oxford: Onewnrld, 2002), 121-128. Di samping al-Dihlawî, pembacaan Esack di atas sangat dipengaruhi oleh pembacaan model Tâhâ yang melihat perubahan ide al-Qur'an karena pergantian fase Makka'h ke Madinah sebagai bagian dari progresivitas al-Qur'an.

[160]Lihat uraian tentang ini dalam Farîd 'Iwad Haydar, *'Ilm al-Dilâlah: Dirâsah Nazariyah wa Tatbiqiyah* (Cairo: Maktabat al-Âdâb, 2005), 71-76.

B. Argumentasi dalam Kontroversi Keberadaan *Naskh* al-Qur'an: Sebuah Perdebatan

1. Argumentasi Teks (*Nass*) al-Qur'an

Sebagaimana telah dikemukakan, telah terjadi "pergeseran/ perubahan semantik" (*al-taghayyur al-dilâlî; semantic change*), atau lebih tepatnya "penyempitan makna" (*tadyîq al-ma'nâ*),[60] dalam pemaknaan kata "*naskh*" melalui tiga tahap. *Pertama*, dalam tradisi bahasa Arab klasik, sebagaimana dijelaskan Ibn Manzûr dan Ibn Fâris, kata tersebut semula mengandung dua pengertian (menghilangkan dan memindah) yang sama-sama dominan sebagai makna awal dalam menganalogi (*qiyâs*) makna-makna yang bisa dikembangkan. *Kedua*, makna generik pertama *naskh* (menghilangkan) berkembang di kalangan generasi awal untuk pengertian "menghilangkan ketidakjelasan" atau menjadikan sesuatu yang tidak jelas menjadi jelas pada ayat al-Qur'an. *Ketiga*, pengertian tersebut oleh *usûliyûn* sejak al-Shâfi'î kemudian disebut sebagai pengertian general *naskh* yang meliputi *takhsîs*, *taqyîd*, dan semua bentuk *bayân*. Pembedaan istilah-istilah ini di tangan *usûliyûn* menandai bahwa *naskh* yang berkembang pada fase ini menyempit, menjadi hanya sebagai pembatalan hukum.

Perdebatan penafsiran di kalangan *mufassir* tentang ayat-ayat al-Qur'an yang dijadikan dasar argumen keberadaan *naskh* membuktikan bahwa varian makna awal "mengalihkan" sebenarnya masih ada di masa-masa awal. Telaah ini, bersama dengan telaah linguistik dan kesejarahan di atas, bisa menjelaskan bagaimana satu varian dari dua varian makna tersebut diinterpretasi dalam konteks penggunaan ayat, dibakukan, dan dinormativisasi menjadi menjadi argumen *naskh*. Ayat-ayat yang dijadikan argumen, sesuai kronologi, baik menurut *mushaf* Mesir, Nöldeke maupun Grimme (secara berurutan dalam tanda kurung setelah nomor urut *mushaf*), adalah: al-Nahl (16/70/73/83):101, al-Ra'd (13/96/90/84):39, dan al-Baqarah (2/87/91/93):106.

a. "*Tabdîl*": penggantian ayat dengan ayat

Klaim keberadaan *naskh* al-Qur'an dengan isu "penggantian"

(*tabdîl*) ayat dengan ayat dalam Q.16/70:101 berikut:

وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

Dan jika Kami mengganti suatu ayat dengan ayat lain—padahal Allah lebih mengetahui dengan apa yang akan Dia turunkan—mereka berkata, "Kamu hanya perekayasa". Tapi, mayoritas mereka tidak mengetahui.

Meski turun lebih awal dalam periode Makkah, ayat ini sering dijadikan penafsir bagi Q.2/87:106 yang turun belakangan dalam periode Madinah. Sebagian al-Qur'an dari segi "intertekstualitas" memang bisa menjelaskan bagian yang lain (*al-Qur'ân yufassiru ba'duhu ba'da*). Akan tetapi, penafsiran *bi al-riwâyah* model ini masih mengandung sisi subjektivitas, karena sentuhan konstruksi *mufassir* dalam menghubung-hubungkan antarayat sebagai penafsir dan yang ditafsir. Sebagai langkah awal, kita akan melihat subjektivitas *mufassir* melalui konteks pewahyuan (*sabab al-nuzûl*).

Al-Suyûtî (w. 911 H/ 1505 M) dalam *Lubâb al-Nuqûl* dan al-Wâdi'î (w. 1423 H) dalam *al-Sahîh al-Musnad min Asbâb al-Nuzûl* tidak mengemukakan keterangan riwayat *sabab al-nuzûl* ayat ini, karena meragukan otentisitas riwayatnya.[161] Sedangkan, al-Wâhidî (w. 468 H/ 1076 M) menjelaskan bahwa orang-orang polythiest (*mushrikûn*)[162] mengkritik al-Qur'an sebagai hanya rekayasa Nabi Muhammad saw. dengan alasan karena beliau sering membatalkan

---

[161]Lihat al-Wâdi'î, *al-Sahîh al-Musnad min Asbâb al-Nuzûl* (Cairo: Maktabat Ibn Taymîyah, 1987), 9-10 dan 124-127 (sûrat al-Nahl). Di antara yang menjadi sasaran kritiknya, dengan mengutip *al-Itqân* al-Suyûtî, adalah Ibn Abî Hâtim karena mengklaim otentisitas dan kesepakatan di kalangan *mufassir* berkaitan dengan *sabab al-nuzûl* akhir sûrat al-Fâtihah, padahal terdapat sekitar sepuluh riwayat, di mana penilaian otentisitas riwayat terlalu longgar (*tasâhul*).

[162]al-Wâhidî menggunakan istilah ini dalam menjelaskan Q.2/87:106, sedangkan konteks ayat sebelumnya, sebagaimana dijelaskannya sendiri berkenaan dengan ayat 105, berkaitan dengan Yahudi. Itu artinya bahwa Yahudi diidentikan di sini dengan *mushrikûn*, karena keduanya sama-sama sebagai orang kâfir. Bandingkan dengan pendapat Ibn Taymîyah, lihat 'Abd al-Rahmân Qâsim al-Najdî, *Majmû' Fatâwâ Shaykh al-Islâm Ibn Taymîyah*, vol. 32 (Beirut: Dâr al-'Arabîyah, 1397), 178-179.

perintah dan larangan atas dasar keinginannya sendiri. Hal ini dikemukakan di dua tempat berbeda dalam karyanya, *Asbâb al-Nuzûl*:

1. Bersamaan penjelasannya dengan *sabab al-nuzûl* Q.2/87:106

قال المفسرون: إن المشركين قالوا: ألاترون إلى محمد يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه ويأمرهم بخلافه، ويقول اليوم قولاً ويرجع عنه غداً، ما هذا القرآن إلا كلام محمد يقوله من تلقاء نفسه، وهو كلام يناقض بعضه بعضاً، فأنزل الله (إذا بَدَّلنا آيَةً مَكانَ آيَةً) الآية وأنزل أيضاً (ما نَنْسَخْ مِن آيَةٍ أَو نُنسِهَا نَأتِ بِخَيرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا) الآية[163]

Para penafsir al-Qur'an mengatakan: sesungguhnya orang-orang *mushrik* mengatakan, "Apakah kalian tidak memperhatikan Muhammad, ia memerintahkan sahabat-sahabatnya dengan suatu perintah, kemudian melarang mereka darinya, dan memerintahkan yang bertentangan dengan sebelumnya. Hari ini ia mengatakan sesuatu, tetapi ia menariknya kembali besok. Al-Qur'an tidak lain hanya ucapan Muhammad yang diucapkannya sekehendak dirinya. Al-Qur'an adalah ungkapan yang bagian-bagiannya saling bertentangan, sehingga kemudian Allah menurunkan ayat, 'Jika Kami mengganti suatu ayat dengan ayat lain' dan menurunkan juga ayat, 'Ayat manapun yang Kami *naskh*, akan Kami datangkan yang lebih baik atau setara dengannya' ".

2. Secara khusus menjelaskan *sabab al-nuzûl* Q.16/70:101

---

[163]al-Wâhidî, *Asbâb al-Nuzûl, tahqîq* 'Abd al-Sabûr Shâhîn (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 2006), 19-20. Dalam edisi lain yang di*tahqîq* oleh al-Sayyid al-Jumaylî ([Cairo: Dâr al-Rayyân li al-Turâth, t.th.], 40), diungkapkan dengan kalimat "*a tarawna*" dan "*aw nansâhâ*". Konteks pewahyuan Q.2/87:106 seperti ini juga dikemukakan, antara lain, oleh Fakhr al-Dîn al-Râzî. Lihat karyanya, *Mafâtîh al-Ghayb*, vol. 2 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1990), 204-205.

قوله تعالى (وَإِذا بَدَّلنا آيَةً مَّكانَ آيَةٍ) نزلت حين قال المشركون: إن محمداً عليه الصلاة والسلام سخر بأصحابه، يأمرهم اليوم بأمر وينهاهم عنه غداً، أو يأتيهم بما هو أهون عليهم، وما هو إلا مفترى يقوله من تلقاء نفسه، فأنزل الله تعالى هذه الآية – والتي بعدها.[164]

Firman Allah ta'âlâ "Jika Kami mengganti suatu ayat dengan ayat lain" turun ketika orang-orang *mushrik* mengatakan, "Sesungguhnya Muhammad (*alayh al-salâh wa al-salâm*) mengejek sahabat-sahabatnya, ia menyuruh mereka hari ini dengan suatu perintah, tetapi ia melarang mereka dari hal itu besok, atau ia menyuruh mereka dengan sesuatu yang lebih ringan bagi mereka. Al-Quṛan tidak lain hanya hasil rekayasa yang diucapkan sekehendak hatinya. Allah ta'âlâ kemudian menurunkan ayat ini dan ayat sesudahnya.

Menurut Ibn Hajar al-'Asqalânî (w. 852 H) dalam *al-'Ujâb*, keterangan al-Wâhidî tersebut juga dikemukakan oleh al-Tha'labî (w. 427 H), al-Zamakhsharî (w. 538 H), dan al-Tabarî (w. 310 H), tanpa dinisbatkan kepada orang yang mengatakannya. Memang ada riwayat lain yang diklaim oleh Qatâdah sebagai keterangan *sabab al-nuzûl* ayat di atas sebagai *naskh* ayat dengan ayat lain, tapi menurut Ibn Hajar, tidak disertai petunjuk yang jelas.[165]

Ada dua problematika keterangan al-Wâhidî di atas. Pertama, satu keterangan riwayat digunakan sebagai *sabab al-nuzûl* dua ayat sekaligus, yaitu Q.2/87:106 dan Q.16/70:101. Dalam *'ulûm al-Quṛân*, kasus ini dikategorikan sebagai kasus "turunnya ayat al-Quṛan beberapa kali karena merespon satu sebab saja" (*ta'addud al-nuzûl ma'a wahdat al-sabab*).[166] Berbeda dengan riwayat yang jelas ungkapannya dan terbukti sama-sama otentik, al-Wâhidî

---

[164]al-Wâhidî, *Asbâb al-Nuzûl*, suntingan (*tahqîq*) 'Abd al-Sabûr Shâhîn, 147. Lihat juga Ibn 'Âshûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, vol. 14, 281.

[165]Ibn Hajar al-'Asqalânî, *al-'Ujâb fî Bayân al-Asbâb* (*Asbâb Nuzûl al-Quṛân*) (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 2004), 72-73.

[166]al-Suyûtî, *Lubâb al-Nuqûl*, 5.

mengutip pendapat para *mufassir* sehingga tidak bisa diselesaikan dengan kompromi riwayat. Jika berupa riwayat pun, solusi ini terbukti tidak efektif, seperti problematika kompromi tiga riwayat *sabab al-nuzûl* Q.2/87:85 tentang roh, yang memaksa kita menerima asumsi bahwa Nabi lupa wahyu.[167]

Kedua, problematika pendapat *mufassir* sebagai *sabab al-nuzûl*. Menurut al-Wâhidî sendiri, *sabab al-nuzûl* sejatinya bertumpu pada riwayat para orang yang "menyaksikan" (hidup semasa dan mengetahui konteks langsung) pewahyuan.[168] Akan tetapi, berdasarkan kritik al-Suyûtî, ketika terdorong menulis *Lubâb al-Nuqûl* yang dikatakannya bertumpu sepenuhnya pada riwayat, ternyata al-Wâhidî terkadang mencantumkan riwayat dengan *isnâd*nya yang terkadang panjang tanpa disertai keterangan *mukharrij* hadîth, dan bahkan terkadang *maqtû'* sehingga sama sekali tidak diketahui *isnâd*nya.[169] Begitu juga, al-Wâdi'î menulis *al-Sahîh al-Musnad* karena bercampurnya riwayat otentik dengan berbagai penjelasan di luar riwayat dari berbagai disiplin ilmu.[170] Oleh karena itu, "*sabab*" dalam faktanya tidak lagi bermakna sekadar konteks spesifik yang terkait langsung dengan pewahyuan berupa pertanyaan, peristiwa, melainkan juga kisah, atau cerita (hikayat).[171] Bahkan, ayat al-Qur'an bisa saja turun merespon tidak hanya pertanyaan atau peristiwa yang terekam oleh riwayat, melainkan juga turun karena suatu alasan lain yang bisa atau tidak bisa kita ketahui.[172] "*Sabab*" sebagai konteks spesifik itu, akhirnya,

---

[167]Lihat kritik Nasr Hâmid Abû Zayd, *Mafhûm al-Nass*, 127-130.

[168]al-Wâhidî, *Asbâb al-Nuzûl*, 16.

[169]al-Suyûtî, *Lubâb al-Nuqûl*, 6.

[170]Dengan posisinya sebagai ulama *salafî*, al-Wâdi'î sangat hati-hati dalam riwayat, karena "*asbâb al-nuzûl* telah dimasuki oleh keterangan-keterangan asing (*dakhîl*), seperti hal semua disiplin ilmu Islam lain". Abû 'Abd al-Rahmân Muqbil bin Hâdî al-Wâdi'î, *al-Sahîh al-Musnad min Asbâb al-Nuzûl*, 8. Tentang tipe pemikirannya yang *salafî*, lihat Noorhaidi Hasan, "*Laskar Jihad Islam*, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia", *disertasi*, Universiteit Utrecht, Belanda, 2005, 73-75.

[171]Ghâzî 'Inâyah, *Asbâb al-Nuzûl al-Qur'ânî* (Beirut: Dâr al-Jîl, 1991), 13; Muhammad Sâlim Abû 'Âsî, *Asbâb al-Nuzûl: Tahdîd Mafâhîm wa Radd Shubuhât* (Cairo: Dâr al-Basâir, 2002), 24.

[172]Ahmad von Denffer, *Ulûm al-Qur'ân: an Introduction to the Science of the Qur'an* (United Kingdom: the Islamic Foundation, 1994), 93.

dirasakan tidak memuaskan lagi sehingga "*khabar*" sebagai konteks umum juga berkembang sebagai bagian dari *sabab al-nuzûl*. Ini secara logis diakibatkan oleh penggunaan kronologi wahyu "*makkîyah-madanîyah*", karena instrumen ini menyediakan informasi lebih luas.[173] Dengan demikian, *asbâb al-nuzûl* yang diterapkan oleh para ulama sebenarnya meliputi: alasan-alasan yang terkait langsung dengan pewahyuan (*asbâb*), tempat (*mawâtin*), waktu (*awqât*), kejadian (*wâqi'ah*), dan berita-berita penuturan peristiwa secara lebih rinci (*akhbâr*).[174] Dengan ungkapan lain, praktik penafsiran ulama dengan lingkup luas *asbâb al-nuzûl* (apa, siapa, di mana, kapan, bagaimana, dan mengapa) sudah melampaui dari apa yang mereka definisikan sebagai "mengapa". "*Sabab*", menurut al-Wâhidî, tampaknya bisa dijelaskan dengan fenomena seperti itu. Bahkan, dalam konteks ini, keterangan para *mufassir*

---

[173]John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 178. Dengan bertolak dari karya awal, *Mawâqi' al-Ulûm min Mawâqi' al-Nujûm* karya Ibn Raslân al-'Asqalânî (w. 824 H), al-Suyûtî mengembangkan ilmu tafsir dalam *al-Tahbîr* antara lain dengan berinisiasi menambah "sejarah" (*târîkh*) sebagai jenis pembahasan tafsir (*exegetical genre, naw'*). Namun, inisiasi ini tidak berarti ia menyetujui pencampurbauran riwayat dan keterangan sejarah dari *mufassir*, seperti dilakukan oleh al-Wâhidî. Yang dimaksud oleh al-Suyûtî dengan "sejarah" di sini mirip dengan ilmu hadîth yang memuat data-data sejarah kehidupan rawi hadîth. Lihat al-Suyûtî, *al-Tahbîr fî 'Ilm al-Tafsîr* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1988), 441.

[174]John Wansbrough, *Quranic Studies*, 177. Perluasan makna *sabab al-nuzûl* di era modern dikemukakan secara lebih ekstensif dengan melibatkan perangkat biografi (*sîrah*) Nabi, hadîth-hadîth sejarah, dan data dari para *mufassir*, antara lain, oleh Fazlur Rahman. Ia membedakan antara "latarbelakang sosial historis umum al-Qur'an" (*the general social-historical background of the Qur'an*) atau konteks sosial historis umum pewahyuan dengan "*sha'n* (jamak: *shuûn*) *al-nuzûl*" (latarbelakang spesifik), istilah yang juga digunakan oleh Muhammad Hâdî Ma'rifah. Sedangkan, Muhammad Sa'îd al-'Ashmâwî menggunakan istilah "*asbâb al-tanzîl*" untuk pengertian pertama dan "*munâsabat al tanzîl*" untuk pengertian kedua yang dimaksud oleh Rahman tersebut. M. Quraish Shihab juga pernah melontarkan ide pentingnya "*al-'ibrah bi khusûs al-sabab*" untuk kepentingan seperti ini. Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago, 1982), 143; Muhammad Sa'id al-'Ashmâwî, *Usûl al-Shari'ah* (Cairo: Maktabat Madbûlî dan Beirut: Dâr Iqrq, 1983), 64-70; Muhammad Hadi Ma'rifah, *Târîkh al-Qur'ân*, diterjemahkan dengan judul *Sejarah al-Qur'an* (Jakarta: al-Huda, 2007), 97-101; M. Quraish Shihab, *"Membumikan" al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1995), 89.

yang merupakan penafsiran individual terhadap ayat dihidangkan sebagai penjelasan *sabab al-nuzûl*.

Sabab al-nuzûl sebagai penafsiran ini pernah diusulkan oleh Ibn 'Âshûr melalui analisis korelasi ayat (*munâsabât*).[175] Namun, melebarnya *sabab al-nuzûl* dari sumber riwayat ke pendapat (tafsir) para *mufassir* dalam memahami konteks teks (sumber internal) seperti pisau bermata dua. Apa yang ditawarkan semisal oleh Fazlur Rahman dan al-'Ashmâwî untuk melihat konteks pewahyuan dari perspektif sosio-historis umum yang lebih luas melalui data sejarah sejarawan, *muhaddithûn*, dan *mufassirûn*, menjadikan pembacaan kita lebih "hidup" seperti "melabuhkan sauh wahyu ke dataran realitas ruang dan waktu" (*anchoring the revelation in space and time*)[176] dengan segmen yang lebih luas dan nyata. Namun, dalam kasus al-Wâhidî, tampak bagaimana pendapat para *mufassir* "difungsikan" sebagai *sabab al-nuzûl* untuk pilihan "ideologis" menopang *naskh* yang dibangun sebelumnya.

Pendapat tersebut dibentuk sebelumnya oleh pemahaman para *mufassir* dalam menjelaskan *sabab al-nuzûl* ayat sebelumnya, yaitu Q.2/87:104 tentang larangan mengatakan "*râ'inâ*". Ada tiga konteks pewahyuan yang diusulkan:

1) Ungkapan tersebut digunakan oleh orang Yahudi untuk mengejek, tapi kemudian dipahami oleh kaum muslim secara keliru sebagai ungkapan penghormatan mereka kepada para Nabi. Kaum muslim menggunakannya secara keliru untuk menghormati Nabi Muhammad saw. Konteks pewahyuan ini, sebagaimana dikemukakan oleh al-Suyûtî, berkaitan semula dengan ucapan dua orang Yahudi, Mâlik bin al-Sayf dan Rifâ'ah bin Zayd yang jika bertemu dengan Nabi mengucapkan: "*râ'inâ sam'aka, wasma' ghayr musma*".[177]

---

[175]Sebagaimana dikutip Muhammad Sâlim Abû 'Âsî, *Asbâb al-Nuzûl*, 109.

[176]Istilah ini dipinjam dari: Fazlur Rahman, "Historical Analysis versus Literary Criticism", Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), 200; Neal Robinson, *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Vieled Text* (London: SCM Press Ltd., 1996), 27.

[177]Al-Suyûtî, *Lubâb al-Nuqûl*, 14. Lihat juga al-Qurtubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, vol. 1, 448-450.

2) Ungkapan tersebut memang dalam bahasa Yahudi adalah celaan, meskipun dalam bahasa Arab bukan celaan. Al-Suyûtî, dengan mengutip dari *Hilyat al-Awliyâ'* Abû Nu'aym, mengemukakan keterangan rinci bahwa ketika para sahabat Nabi menggunakannya kepada Nabi Muhammad, orang-orang Yahudi menertawakan mereka. Setelah ayat ini turun, Sa'd bin Mu'âdh ('Ubâdah) berkata: "Hai musuh-musuh Allah, jika aku masih mendengar ucapan itu lagi dari seseorang di antara kalian, akan kupatah lehernya".[178]
3) Ungkapan tersebut pernah digunakan oleh orang-orang Ansâr pada masa jahiliyah, kemudian Allah melarang kaum muslim menggunakannya kepada Nabi. Keterangan ini dalam tafsîr al-Tabarî berasal dari 'Atâ, Abû al-'Âliyah, dan Ibn Jurayj.[179]

Keterangan pertama dan kedua di atas memiliki alur yang hampir sama, tapi memiliki penekanan berbeda yang menjadi alasan pelarangan ungkapan tersebut. Keterangan pertama menekankan kandungan makna di balik ungkapan yang bertolak dari kasus Yahudi. Sedangkan, keterangan kedua menjelaskan persoalan interlingual (bahasa Yahudi dan Arab) yang berbeda memaknainya. Keterangan ketiga menekankan misi perombakan budaya jahiliyah oleh Islam.[180]

Tiga keterangan *sabab al-nuzûl* tersebut tidak hanya difungsikan secara "naratif" untuk menjawab hal-hal yang belum dinyatakan

---

[178]Sahabat dimaksud dalam riwayat al-Suyûtî adalah Sa'd bin Mu'âdh, sedangkan dalam riwayat al-Wâhidî adalah Sa'd bin 'Ubâdah. Menurut pendapat al-Sayyid al-Jumayli (pen*tahqîq Asbâb al-Nuzûl* al-Wâhidî), keterangan al-Wâhidî lebih akurat. Lihat al-Suyûti, *Lubâb al-Nuqûl*, 14; al-Wâhidî, *Asbâb al-Nuzûl*, 39-40. Lihat juga al-Futûhî, *Fath al-Bayân fî Maqâsid al-Qur'ân*, vol. 1 (Beirut: al-Maktabah al-'Asriyah, 1992), 243; Mutawallî al-Sha'râwî, *Tafsîr al-Sha'râwî*, vol. 1 (Cairo: Akhbâr al-Yawm, 1991), 502.

[179]Ibn Jarîr al-Tabarî, *Jâmi' al-Bayân*, vol. 1, 470.

[180]Al-Tabarî membantah alasan kecerobohan kaum muslim dalam mengadopsi ungkapan tersebut sebagai sesuatu yang tidak mungkin terjadi, dan menawarkan alasan muatan teologis ungkapan tersebut yang menjadi alasan pelarangan itu, karena kata "*râ'inâ*" yang ditujukan kepada Nabi tersebut bisa dimaknai "peliharalah kami", permohonan yang hanya ditujukan kepada Tuhan. Lihat ibid, vol. 1, 471. Penjelasan al-Tabarî ini merujuk ke riwayat yang menyatakan bahwa ungkapan tersebut "dibenci" oleh Tuhan. Lihat juga al-Suyûtî, *Lubâb al-Nuqûl*, 14 (riwayat dari 'Atîyah).

dalam ayat, melainkan lebih dari itu juga difungsikan dalam konteks hukum. Abû Ja'far al-Nahhâs (w. 338 H/ 950 M) dengan bertolak dari *sabab al-nuzûl* (kedua dan ketiga) di atas menyimpulkan adanya kasus *naskh*, karena ayat ini menjelaskan sesuatu yang sebelumnya dibolehkan menjadi dilarang.[181] Penalaran al-Nahhâs signifikan untuk disimak, karena dalam beberapa kasus serupa, ia tidak menganggapnya sebagai kasus *naskh* (seperti hukum tentang makanan). Para penulis lain tidak setuju dengan pandangan al-Nahhâs. Ibn al-Jawzî (w. 597 H) dalam *Nawâsikh al-Qur'ân*, misalnya, menganggap hal ini hanya penyimpangan atau penyalahgunaan ungkapan kata (*tahrîf fî al-qawl*) dan agama (*sharî'ah*) sebelumnya tidak pernah menjelaskan status hukumnya, sehingga pelarangan sesuatu yang memang belum dijelaskan oleh agama tidak bisa disebut sebagai *naskh*,[182] melainkan hanya pencabutan status hukum hal-hal yang memang sebelumnya pada dasarnya menjadi kepercayaan dan praktik bangsa Arab (*raf' al-barâ'ah al-aslîyah*).[183] Makkî al-Qaysî (w. 437 H) dalam *al-Îdâh* juga mengkritik banyak penulis lain dengan logika *naskh* seperti ini. *Naskh*, menurutnya, merupakan pembatalan ayat terhadap ayat, bukan terhadap keyakinan atau praktik bangsa Arab, karena dengan logika keliru tersebut semua ayat al-Qur'an bisa dianggap membatalkan hal itu dengan berbagai cara.[184] Akan tetapi, al-Alûsî dalam *Rûh al-Ma'ânî* membuat "rasionalisasi" *naskh* yang tampak dipaksakan dengan mengajukan argumen bahwa ungkapan "*râ'inâ*" tersebut pernah "diperintahkan" (di sini *taqrîr* yang sebenarnya tidak ada, disamakan al-Alûsi dengan perintah) oleh Nabi Muhammad.[185]

---

[181]Lihat al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 30-31. Al-Jassâs mengfungsikan dari aspek fiqh keterangan *sabab al-nuzûl* ini untuk memperluas cakupan larangan untuk menggunakan ungkapan-ungkapan yang bermaksud ganda. Lihat al-Jassâs, *Ahkâm al-Qur'ân*, vol.1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1988), 49.

[182]Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 44-45.

[183]al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, vol. 1 (edisi Sulaymân bin Ibrâhîm bin 'Abdullâh al-Lâhim), 504, 512.

[184]Lihat Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh*, 107-108.

[185]Shihâb al-Dîn al-Alûsî, *Rûh al-Ma'ânî*, vol. 1, 325.

Jadi, klaim *naskh* ini tidak hanya berada di luar susunan kronologi al-Qur'an, melainkan juga pembuktian yang diungkapkan tidak bisa menjadikan klaim *naskh* menjadi jelas, jika dibandingkan, misalnya, dengan klaim umum pendukung *naskh* berkaitan dengan kasus *khamr* dan kiblat, di mana status hukumnya, baik lama dan baru, adalah jelas dan dalilnya juga valid. Argumen klaim *naskh* kasus ayat di atas bertumpu pada logika bahwa apa saja yang bertentangan dengan ayat ini secara otomatis menjadi kasus *naskh*, bukan pada kronologi, atau hanya kronologi terbalik ("pewahyuan progressif", *progressive revelation*),[185] yaitu tanpa mempertimbangkan kronologi konvensional (regresif dan *tarâkhî*). Bahkan, ketika klaim ini memerlukan kronologi surah, logika (*qiyâs*) pada pemahaman kandungan ayat yang justeru bisa menghasilkan kronologi *makkîyah-madanîyah*, bukan sebaliknya sebagaimana umumnya dipahami, di mana klaim *naskh* bertolak dari kronologi yang sudah disepakati. Praktik *mufassir* seperti ini yang bertumpu pada penalaran kandungan ayat dalam menentukan *makkîyah-madanîyah* tidaklah asing, seperti pada al-Suyûtî dan al-Wâhidî sendiri.[187]

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa keterangan al-Wâhidî tentang *sabab al-nuzûl* Q.16/70:101 diambil dari pendapat *mufassir* yang dianggap *sabab al-nuzûl* tentang Q.2/87:106, sehingga tidak bertolak dari riwayat seperti klaimnya semula. Pendapat (penafsiran) itu sendiri dibentuk oleh klaim adanya kasus *naskh* dengan bertolak dari beberapa keterangan berbeda tentang *sabab*

---

[186]Andrew Rippin, "The Function of *Asbâb al-Nuzûl* in Qur'anic Exegesis", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, vol. 51, no. 1 (1988), 18-19.

[187]al-Suyûtî (*Lubâb al-Nuqûl*, 124-125) menolak riwayat Ibn 'Abbâs yang *da'if* bahwa Q.17/50:73-75 adalah *madanî*, dengan riwayat *sabab al-nuzûl* Q.22/103:52 tentang penyusupan setan ke redaksi wahyu sebagai bukti rangkaian ayat tersebut *makkî* dengan penalaran terhadap kandungan ayat. Menurut al-Wâhidî (*Asbâb al-Nuzûl*, 32), meski surat al-Baqarah dikategorikan *madanî*, ayat 21 (ada ungkapan "*yâ ayyuhâ al-nâs*") ditujukan kepada penduduk Makkah. Kronologi waktu hanya berfungsi sebagai patokan umum penafsiran berkenaan dengan fase pra atau pasca-hijrah Nabi. Ketika menjelaskan sasaran ayat (*khitâb*) yang sangat berfungsi dalam penafsiran, metode *qiyâsî* (analogis) lebih berperan.

al-nuzûl ayat sebelumnya (Q.2/87:104) yang sebenarnya tidak secara otomatis dengan sendirinya menjelaskan terjadinya *naskh*. Al-Nahhâs, diikuti oleh para *mufassir* lain, semisal al-Alûsî dan al-Biqâ'î, mengklaim *naskh* melalui mekanisme penyimpulan yang tidak lazim seperti diuraikan di atas.

Pandangan para *mufassir* bahwa Q.16/70:101 turun karena kritik terhadap al-Qur'an sebagai rekayasa Nabi Muhammad saw karena inkonsistensi perintah dan larangan juga tidak mungkin jika dilihat dari kronologi pewahyuan. Shaykh Muhammad al-Ghazâlî mengkritik hal itu:

و عند أقل تأمل يرى المنصف أن ما ينسب إلى المشركين من كلام حول النسخ إنما هو مفتعل, و لا يصح جعله سببا لنزول هذه الآية , لأن سورة النحل—التي منها الآية—مكية, و لم ينزل قبلها تشريع حتى يقال إنه نسخ, بل نحن نجزم بأن ما زعمه المفسرون من دعوى المشركين إنما هو تنزيل للآيات على آراء الفقهاء و المتكلمين, و تحميل القرآن ما لا تحتمله آياته, و لا ألفاظه على معان و مذاهب.[188]

Dengan hanya sedikit perenungan, orang yang bersikap objektif akan bisa melihat bahwa pembicaraan tentang *naskh* yang dinisbahkan kepada orang-orang *mushrik* hanyalah rekayasa, dan tidak valid untuk dijadikan sebagai sebab turunnya ayat ini, karena sûrat al-Nahl, di mana ayat tersebut ada di dalamnya, adalah *makkiyah*. Sedangkan, sebelumnya belum ada penetapan hukum (*tashrî'*) sehingga bisa dikatakan adanya *naskh*. Sebaliknya, kami bisa memastikan bahwa anggapan para *mufassir* tentang keberadaan tuduhan orang-orang *mushrik* tersebut hanya menempatkan ayat-ayat tersebut berdasarkan pemikiran-pemikiran *fuqahâ'* dan *mutakallimûn*, serta hanya memaksa al-Qur'an untuk berbicara tentang hal yang sebenarnya tidak terkandung dalam ayat-ayatnya, dan tidak juga terkandung dalam ungkapan-ungkapannya yang sesuai dari segi makna dan aliran pemikiran.

[188]Shekh Muhammad al-Ghazâli, *Nazarât fi al-Qur'ân*, 240.

Bisa diandaikan, keterangan *sabab al-nuzûl* al-Wâhidî sebagai "tafsir sejarah" para *mufassir* tersebut yang tampak fragmental mungkin hanya sebagai satu episode peristiwa, sebagaimana diusulkan oleh beberapa *mufassir*, semisal Fakhr al-Dîn al-Dîn, al-Zamakhsharî, dan al-Baghawî, yang tampak dimaksudkan dan bisa saja direkonstruksi, meski tampak dipaksakan, sebagai sebuah peristiwa utuh yang saling-terkait dengan keterangan al-Qurtubî (w. 671 H/ 1273 M) tentang kritik kalangan Yahudi terhadap pemindahan kiblat ke Ka'bah.[189] Dengan menerima kemungkinan ini, urutan logika berpikir para *mufassir* dalam menjustifikasi *naskh* adalah: kasus pemindahan kiblat – tuduhan inkonsistensi Nabi – tuduhan rekayasa al-Qur'an – Q.2/87:106 turun – klaim *naskh*.

Kemungkinan rekonstruksi episode-episode peristiwa tersebut tidak didukung oleh konteks yang terkait langsung dengan ayat ini, karena peristiwa pemindahan kiblat yang, menurut Ibn Hishâm, terjadi pada bulan Rajab, tujuh belas bulan pasca-hijrah Nabi ke Madinah,[190] dijelaskan dalam "*maqta' al-sûrah*"[191] yang terdiri dari Q.2/87:142-150. Sedangkan, Q.2/87:104-141, di mana di antaranya terdapat ayat 106, turun dalam berbagai kejadian yang tidak terkait langsung lagi dengan pemindahan kiblat.[192] Menurut Ibn 'Âshûr, upaya para *mufassir* dan penulis *sabab al-nuzûl* mencari korelasi (*munâsabah*) antara pemindahan kiblat yang mulai dibicarakan pada

---

[189]Lihat al-Qurtubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*,vol. 1, 451. Lihat juga 'Abd al-Fattâh 'Abd al-Ghanî al-Qâdî, *Asbâb al-Nuzûl 'an al-Sahâbah wa al-Mufassirîn* (Cairo: Dâr al-Salâm, 2003), 18.

[190]Lihat Ibn Hishâm, *al-Sîrah al-Nabawîyah*, vol. 2, ed. Jamâl Thâbit, Muhammad Mahmûd, dan Sayyid Ibrâhîm, (Cairo: Dâr al-Hadîth, 2006), 408-409.

[191]Yang dimaksud dengan *maqta'* (jamak: *maqâti'*) *al-sûrah* adalah kelompok ayat yang memiliki sub-tema tersendiri yang membedakannya sekaligus menandai pergantian antar kelompok ayat-ayat, baik sebelum maupun sesudahnya. Lihat contoh pembagian *maqta' al-sûrah* pada sûrat al-Kahf dalam Mustafâ Muslim, *Mabâhith fî al-Tafsîr al-Mawdû'î* (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1997), 165-331.

[192]Lihat Ibn Hishâm, *al-Sîrah al-Nabawîyah*, 405-408. Ibn Hishâm, bahkan, menjelaskan berbagai konteks peristiwa dengan menelusuri lebih awal lagi, yaitu ayat 89, 99, 100, 108, 109, 113, 118, 135-141. Sebagaimana al-Wâdi'î, Ibn Hishâm juga tidak mengemukakan data sejarah peristiwa yang melatarbelakangi turunnya Q.2/87:106.

ayat 142 dengan konteks ayat-ayat sebelumnya hanya memaksakan diri (*takalluf*), karena korelasinya jauh (*munâsabah ba'îdah*).[193] Memang, dalam perspektif teori korelasi (*munâsabah*) al-Qur'an, "sekat sejarah"—karena perbedaan konteks historis setiap ayat—harus dihilangkan untuk memahami keseluruhan isi surah yang ayat-ayatnya berbeda latarbelakangnya itu dalam dalam sebuah tema.[194] Namun, "konteks historis yang dipahami dari konteks ayat" tetap diperlukan untuk memperoleh *clue* dalam menentukan benang-merah yang menghubungkan ayat-ayat tentang *naskh* yang dimaksud. Konteks langsung yang dihasilkan oleh kelompok ayat yang terkait langsung dan terdekat dengan Q.2/87:106 adalah Q.2/87:104-108, yaitu konteks kecaman terhadap Yahudi yang meminta bukti-bukti kerasulan, termasuk bukti supernatural (*mu'jizah*) yang, karena kedengkian mereka, hanya dijadikan sebagai "dalih" keengganan mereka untuk beriman dengan misi kerasulan Muhammad saw. Dengan demikian, "konteks historis yang dipahami dari konteks ayat" seperti ini menunjukkan bahwa Q.2/87:106 memiliki konteks kesejarahan yang berbeda dengan Q.16/70:101, sehingga penerapan "*al-Qur'ân yufassiru ba'duhu ba'da*" di sini tidak ditopang oleh konteks kesejarahannya.[195]

Q.16/70:101 sendiri, meski menurut 'Abduh, berdasarkan korelasi ayat, menjelaskan "penggantian" (*tabdîl*) antar ayat hukum

---

[193]Lihat Ibn 'Âshûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, vol. 2 (Tunis: al-Dâr al-Tûnisîyah li al-Nashr, 1984), 5. Bandingkan dengan al-Biqâ'î, *Nazm al-Durar*, vol. 2, 200-201.

[194]Mustafâ Muslim, *Mabâhith fî al-Tafsîr al-Mawdû'î*, 57-58.

[195]*Sabab al-nuzûl* di samping harus kritis dengan mengujinya dengan konteks al-Qur'an dan konteks kesejarahan, juga harus berinteraksi dengan penafsiran yang "adil" terhadap konteks kesejarahan yang terkandung dalam susunan keserasian ayat. Atau meminjam istilah Nazâl, *munâsabah tartîlîyah/ tanzilîyah* harus mempertimbangkan isyarat kesejarahan dari ayat sendiri, ungkapan-ungkapan tempat dan waktu, keterkaitan potongan ayat dengan potongan lain yang memiliki kesejarahan. Itu artinya bahwa penafsiran semisal dengan konsep "*al-Qur'ân yufassiru ba'duhu ba'da*" tidak boleh terlepas dari "*sabab al-nuzûl*" tersebut. Lihat 'Imrân Samîh Nazâl, *al-Wahdah al-Târîkhîyah li al-Suwar al-Qurânîyah* (Aman: Dâr al-Qurrâ dan Damaskus: Dâr Qutaybah, 2006), 75-96; Mustafâ Muslim, *Mabâhith fî al-Tafsîr al-Mawdû'î*, 41; Taufik Adnan Amal, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an*, 59.

(*âyât al-ahkâm*),[196] penafsiran-penafsiran lain juga berkembang. Dihubungkan dengan keberadaan *naskh*, ada tiga model penafsiran yang berkembang:

Pertama, penafsiran yang mendukung (afirmasi) *naskh*, yaitu penafsiran konvensional mayoritas *mufassir* yang menyatakan bahwa "*tabdîl*" (penggantian) adalah pembatalan final (*naskh*) ayat dengan ayat lain, baik tulisan (*naskh al-tilâwah*) maupun hukumnya (*naskh al-hukm*).[197]

Kedua, penafsiran yang menolak (negasi) *naskh*, yaitu penafsiran yang menolak *naskh* sebagai pembatalan final dan tidak menawarkan solusi penafsiran dari "dalam", melainkan "di luar", perdebatan *naskh* al-Quṛan. Posisi penafsiran ini diwakili oleh para penolak *naskh* al-Quṛan, seperti Abû Muslim al-Isfahânî, al-Jabrî, Ahmad Hijâzî al-Saqâ, Îhâb Hasan 'Abduh, dan Jamâl Sâlih 'Atâyâ. Berbagai argumen penolakan dikemukakan berkaitan dengan "*idhâ*",[198] "*baddalnâ*",[199] dan "*âyah*" pertama dan kedua.[200]

Ketiga, penafsiran ulang atau reinterpretasi (pendekatan revisionis), yaitu bahwa "penggantian" adalah bukan penggantian

---

[196]Muhammad Rashîd Ridâ, *Tafsîr al-Manâr*, vol. 1, 416.

[197]Lihat, misalnya, Ibn Kathîr, *Tafsîr Ibn Kathîr*, edisi Mu'assasat Qurtubah, vol. 8, 354.

[198]Lihat misalnya, al-Jabrî, *al-Naskh fî al-Sharî'ah al-Islâmîyah*, 185-186.

[199]Menurut al-Jabrî, "penggantian ayat" adalah penyusunan ayat-ayat al-Quṛan dengan meletakan ayat pada posisi ayat sebelum dan sesudahnya. Penyusunan terkadang diiringi dengan keharusan memindah suatu ayat pada suatu surah ke surah lain. Lihat al-Jabrî, *al-Naskh fî al-Sharî'ah al-Islâmîyah*, 182. Sedangkan, kritik terhadap "*tabdîl*" sebagai penggantian atau pembatalan final muncul dari kelompok revisionis.

[200]Sebagian kelompok yang menolak mengajukan alternatif penafsiran kedua kata "*âyah*" tersebut dengan "*sharî'ah*", jadi "penggantian sharî'ah nabi-nabi terdahulu dengan sharî'ah Nabi Muhammad". Lihat misalnya, Ahmad Hijâzî al-Saqâ, *Lâ Naskh fî al-Quṛân*, 20. Sebagian ulama menafsirkan kata "*âyah*" pertama dengan ayat al-Quṛan dan kata "*âyah*" kedua dengan sharî'ah nabi-nabi terdahulu". Lihat, misalnya, Muhammad al-Amîn bin 'Abdullâh al-Uramî al-Hararî al-Shâfi'î, *Tafsîr Hadâiq al-Rawh wa al-Rayhân*, vol. 15 (Makkah: Dâr Tawq al-Najâh, 2001), 374. Kata "*âyah*" juga sering ditafsirkan sebagai mukijizat empiris (selain al-Quṛan). Lihat, misalnya, Jamâl Sâlih 'Atâyâ, *Haqîqat al-Naskh wa Talâqat al-Nass*, 112; Îhâb Hasan 'Abduh, *Istihâlat Wujûd al-Naskh*, 295-296; al-Jabrî, *al-Naskh fî al-Sharî'ah al-Islâmîyah*, 186-187.

antarayat. Penafsiran ini, antara lain dikemukakan oleh kalangan revisionis, semisal 'Abduh, Tâhâ, Abû Zayd, dan M. Quraish Shihab, sebagaimana dikemukakan. Di sini penafsiran Muhammad Asad (w. 1992 M) dalam *The Message of the Qurʾan*, dikemukakan untuk memperjelas. Asad menafsirkan "penggantian" tersebut sebagai penggantian temporer "pesan" yang terkandung dalam ayat sesuai dengan perkembangan intelektual dan sosial manusia dan sesuai dengan prinsip kebertahapan wahyu, bukan sebagai penganuliran permanen sebagaimana dikemukakan oleh para mufassir umumnya.[201]

Penafsiran ini sebagai alternatif terhadap penafsiran konvensional yang mengakui *naskh* final al-Qur'an memperoleh ruang dalam konsep *naskh* sebagai "penundaan" (*nas'*) dengan menekankan penggantian dimaksud bukan sebagai penggantian antarayat, melainkan pergantian "pesan", menurut Asad, atau "hukum" secara khusus, menurut al-Marâghî.[202] Bukan teks yang mengalami pergantian, melainkan isinya, atau meminjam istilah Shahrûr, bentuk (*form*, bacaan) ayat adalah permanen, sedangkan isi (*content*, makna) bergerak.[203] Penggantian atau pergerakan tersebut bukanlah final, melainkan kondisional, tergantung atas *maslahah*, atau perkembangan intelektual dan sosial manusia. Muhammad Bâqir al-Sadr menyatakan secara eksplisit (dan saya kira meskipun tidak secara eksplisit, sebagian penulis *naskh* juga) mengakui bahwa *naskh* sebenarnya bukanlah pembatalan teks itu

---

[201] Muhammad Asad. *The Message of the Qur'an* (Gibraltar: Dâr al-Andalus, 1980), 412.

[202] Frase "*wa idhâ baddalnâ âyah makâna âyah*" ditafsirkan dengan "*wa idhâ nasakhnâ hukm âyah fa abdalnâ makânahu hukm âyah ukhrâ*". Lihat al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, vol. 14, 142.

[203] Lihat penjelasan tiga kategori hubungan bentuk-isi (*al-shakl wa al-madmûn*) dalam Muhammad Shahrûr, *Dirâsât Islâmiyah fi al-Dawlah wa al-Mujtama'* (Suriah, Damaskus: Dâr al-Ahâlî li al-Tibâ'ah wa al-Nashr wa al-Tawzî', 2004), 210-219. Lihat juga Andreas Christmann, "The Form is Permanent, But the Content Moves: the Quranic Text and Its Interpretation[s] in Mohamad Shahrour's *al-Kitâb wal-Qurân*", dalam *Modern Muslim Intellectuals and the Qurʾan*, ed. Suha Taji-Farouki (London: The Institute of Ismaili Studies, 2004), 263-295.

sendiri, melainkan pada substansinya adalah pergeseran *maslahah*. "Jika teks adalah teks yang diproyeksikan ke realitas, teks tersebut harus tunduk pada hukum perubahan yang menjadi ciri realitas", tegas Abû Zayd. Logikanya adalah bahwa suatu teks bisa dibatalkan kandungan hukumnya oleh teks lain karena tidak relevan untuk sementara dilihat dari *maslahah*, dan karena *maslahah* bergantung pada "hukum waktu", menurut istilah Tâhâ, maka *maslahah* bergeser sesuai dengan perkembangan intelektual dan sosial manusia. Teks yang dibatalkan karenanya bisa diberlakukan lagi. Dengan analogi obat bagi pasien yang dikemukakan oleh al-Marâghî, M. Quraish Shihab berkesimpulan bahwa jika pun diterima literalitas kata "*tabdîl*", tidak berarti bahwa penggantian teks dengan teks lain bersifat permanen, melainkan pada *ratio legis* di balik hukum suatu teks ayat, sehingga pembatalan tidak bersifat final, melainkan penundaan.

Ibn 'Âshûr, *mufassir* yang meski tidak seluruh pemikirannya sejalan dengan model penafsiran di atas dan lebih cenderung berupaya mengkompromikan konsep *naskh-nisyân-naṣ*, juga mengakui fleksibilitas hukum yang terkandung dalam ayat dan berupaya melakukan reinterpretasi dengan mengartikan "*tabdîl*" sebagai "perbedaan di antara tujuan-tujuan dan situasi-situasi" atau "perbedaan dalam hal makna-makna karena perbedaan tujuan dan situasi, meskipun muatan-muatannya bisa dikompromikan secara jelas".[204] Itu artinya, ayat-ayat al-Quṛan memiliki level kepentingan berbeda diukur dari tujuan (*maslahah*) dan situasi (konteks intelektual dan sosial yang berubah), sehingga "kebernilaian" ayat-ayat itu menjadi berbeda maknanya dalam pengertian bahwa suatu ayat mungkin lebih relevan dibandingkan ayat lain diukur dari aspek *maslahah* pada konteks tertentu. Keadaan ini menjadikan logis terjadinya penggantian (penundaan) suatu ayat dengan ayat lain.

---

[204]Ibn 'Âshûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, vol. 14, 281. Menurut al-Râghib, *kata ibdâl, tabdîl, tabaddul*, dan *istibdâl* memiliki makna "menjadikan sesuatu menempati sesuatu yang lain" dan tidak mesti disertai adanya pengganti, seperti pada kata *'iwad*. al-Râghib al-Isfahânî, *al-Mufradât fî Gharîb al-Quṛân*, 50-51.

Perbedaan "kebernilaan" suatu ayat tersebut tidak berarti bahwa ayat-ayat tersebut sama sekali kontradiktif yang tidak bisa dikompromikan.

Penafsiran revisionis, yang sebenarnya lebih cenderung ke sikap penolakan *naskh* final, menawarkan penafsiran yang lebih *reasonable*, setidaknya, dari dua sisi. Pertama, karena pemikiran ini hanya mengakui *naskh* isi (pesan), bukan bentuk (redaksi) ayat, sehingga alternatif penafsiran ini terhindar dari problematika otentisitas al-Qur'an sehubungan dengan hilangnya sejumlah ayat al-Qur'an. Kedua, karena yang ditawarkan bukan pembatalan final, alternatif penafsiran ini lebih akomodatif bagi kepentingan *maslahah* manusia.

b. "*Mahw*" dan "*ithbât*": penghapusan dan penetapan

Ayat lain yang dijadikan sebagai dasar keberadaan *naskh* adalah Q.13/96:39 berikut:

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ (يُثَبِّتُ[205]) وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ

Allah menghapus dan menetapkan apa yang Dia kehendaki. Di sisi-Nya lah *umm al-kitâb.*

Ayat ini, menurut al-Suyûtî, turun setelah turunnya ayat 38 dalam konteks kritik suku Quraish kepada Nabi Muhammad: "Kami melihat kamu, hai Muhammad, tidak memiliki kemampuan apa pun."[206] *Locus* perdebatan para *mufassir* terletak pada apakah "penghapusan" (*mahw*) dan "penetapan" (*ithbât*), sesuai kandungan semantik "*âyah*" dalam ayat 38, berkaitan dengan ayat al-Quran, mukjizat, atau sharî'ah, atau penentuan takdir Karena konteks pembicaraan ayat ini tampak luas, sehingga berpeluang multi-tafsir, tidak semua penulis *naskh* mengutipnya sebagai argumen *naskh*

---

[205]Pembacaan dengan *yuthbitu* dikemukakan oleh Ibn Kathîr, Abû 'Amr, 'Âsim, dan Ya'qûb. Sedangkan, mayoritas *qârî* (tokoh *qirâah*) membaca dengan *yuthabbitu*. Pembacaan terakhir ini dipilih oleh Ibn 'Âshûr. Sedangkan, ungkapan "*li kull ajal kitâb*" yang sering dianggap sebagai akhir ayat 38 (sebelumya), terkadang dianggap sebagai bagian awal ayat 39 ini. Lihat Ibn 'Âshûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, vol. 13, 168-169.

[206]al-Suyûtî, *Lubâb al-Nuqûl*, 117.

al-Quṛan.[207] Keluasan konteks tersebut menyebabkan perbedaan tafsir. Dari al-Dahhâk bin Muzâhim (w. 105 H/ 723 M) saja, otoritas awal dari kalangan *tâbi'ûn*, misalnya, ada tiga penafsiran berbeda, yaitu sebagai penjelasan *naskh*, pencatatan amal,[208] dan pergantian keberlakuan antarkitab suci agama-agama Ibrahîm dengan, mirip seperti *language game*, penafsiran *li kull ajal kitâb* (literal: setiap akhir batas waktu [sesuatu] memiliki ketentuan [dari Tuhan]) dengan *li kull kitâb ajal* (setiap kitab suci memiliki batas keberlakuan).[209] Di samping keluasan cakupan makna, tidak dikutipnya ayat ini sebagai argumen *naskh* oleh sebagian penulis juga disebabkan oleh fakta bahwa penafsiran yang tampak menjadi *mainstream* adalah penafsiran teologis tentang takdir, baik berkaitan dengan usia maupun rejeki, seperti dikemukakan oleh Ibn 'Abbâs, Mujâhid, Abû al-Dardâ, al-Kalbî, al-Hasan al-Basrî, dan Ibn Jarîr al-Tabarî.[210]

Ada dua kecenderungan para *mufassir* dalam menafsirkan ayat ini untuk menjustifikasi *naskh* al-Qur'an. Pertama, penafsiran dengan model analogi deduktif yang menarik dari cakupan umum penghapusan dan penetapan Tuhan dalam semua hal, sesuai makna kata-kata kunci "*ajal*" (batas waktu), "*kitâb*" (penentuan), "*umm al-kitâb*" (ilmu Tuhan), ke makna khusus, yaitu penghapusan dan penetapan (*naskh*) ayat. Penafsiran ini dikemukakan oleh Ibn 'Âshûr.[211] Meski membatasi penafsiran "*umm al-kitâb*" sebagai "*lawh mahfûz*", al-Biqâ'î juga menarik inferensi seperti itu.[212]

---

[207]Lihat, misalnya, Abû 'Ubayd, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 4; Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Quṛân*, 17-19; al-Zuhrî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Quṛân al-Karîm*, edisi Mustafâ Mahmûd al-Azharî, 54, edisi Hâtim Sâlih al-Dâmin, 18. Sebagian penulis tidak mengutipnya, lihat, misalnya, Abû Ja'far al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Quṛân al-Karîm*, edisi al-Maktabah al-Azharîyah li al-Turâth, 9-11; Ibn Khuzaymah al-Fârisî, *al-Mûjaz fî al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 244-246.

[208]al-Dahhâk, *Tafsîr al-Dahhâk*, kompilasi Muhammad Shukrî Ahmad al-Zâwînî (Cairo: Dâr al-Salâm, 1999), 493-494.

[209]Ibn Kathîr, *Tafsîr Ibn Kathîr*, edisi Mu'assasat Qurtubah, vol. 8, 162.

[210]Lihat riwayat-riwayat ini dalam ibid, 163-168.

[211]Ibn 'Âshûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, vol. 13, 164-169.

[212]al-Biqâ'î, *Nazm al-Durar*, vol. 10, 360-361.

Kedua, penafsiran yang membatasi konteks ayat ini secara khusus sebagai penjelasan terjadinya *naskh*, seperti penafsiran yang dikemukakan oleh Qatâdah dan Ibn 'Abbâs melalui riwayat 'Alî bin Abî Talhah.[213]

Mustafâ Zayd, pendukung kritis *naskh* di era modern, menyatakan bahwa ayat di atas berbicara dalam konteks pergantian sharî'ah dan mukjizat, dan menolak ayat di atas sebagai argumen *naskh* ayat-ayat hukum dengan alasan: *Pertama*, dari segi makna yang muncul dari konteks (*dilâlat al-siyâq*) antarayat, ayat-ayat sebelumnya dan sesudahnya berbicara tentang pergantian sharî'ah dan mukjizat, yaitu tentang misi kerasulan Muhammad saw., tentang ajaran Islam, dan keberadaan para rasul sebelumnya yang tidak bisa mengemukakan mukjizat (*âyah*), kecuali dengan ijin Allah, sehingga dinyatakan *li kull ajal kitâb* (ayat 38);[214] *Kedua*, riwayat-riwayat berupa *athar* yang terkait dengan tafsir ayat ini tidak otentik, seperti riwayat 'Alî bin Abî Talhah dari Ibn 'Abbâs (*munqati'*).[215]

c. "*Naskh*": Penetapan, Pembatalan, atau Penundaan

Ungkapan "*naskh*" pada Q.2/87:106 yang menjadi basis teori *naskh* turun dalam periode terakhir, yaitu pada periode Madinah. Ayat dimaksud yang dibaca dan ditafsirkan secara kontroversial tersebut adalah sebagai berikut:

مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ

Ayat mana pun yang Kami *naskh* atau Kami jadikan dilupakan, Kami datangkan dengan yang lebih baik atau yang setara. Tidakkah kamu mengetahui bahwa Allah terhadap segala sesuatu Mahakuasa

---

[213]Ibn Kathîr, *Tafsîr Ibn Kathîr*, edisi Mu'assasat Qurtubah, vol. 8, 167.

[214]Mustafâ Zayd, *al-Naskh fî al-Qur'ân al-Karîm*, vol. 1, 260-265. Bandingkan dengan al-Jabrî, *al-Naskh fî al-Sharî'ah al-Islâmîyah Kamâ Afhamuh*, 194-196.

[215]Mustafâ Zayd, *al-Naskh fî al-Qur'ân al-Karîm*, vol. 1, 265-268. Bandingkan dengan Ibn 'Âshûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, vol. 1, 14-15. Lihat beragam penilaian terhadap kredibilitas 'Alî bin Abî Talhah dalam Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Tahdhîb al-Tahdhîb* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1994), vol. 7, 288; Jalâl al-Dîn al-Suyûtî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), vol. 2, 188-189.

Perdebatan penafsiran terpusat terutama pada tiga isu. Pertama, makna kata "*naskh*" dalam ungkapan "*nansakh*". Kata yang berakar n-s-kh digunakan dalam al-Qur'an dalam empat konteks secara kronologi turun surah:[216] (1) Pada periode Makkah tengah, digunakan *yansakhu* (Q.22/49:52); (2) Pada periode Makkah akhir, digunakan *nantansikhu* (Q.45/53:29); (3) Juga pada periode Makkah akhir, digunakan *nuskhah* (Q.7/88:154); (4) Pada periode Madinah, digunakan *nansakh* (Q.2/87:106). Ungkapan dalam konteks pertama bermakna "menghilangkan" apa yang disusupkan oleh setan dalam wahyu dalam persoalan kontroversial tentang isu "ayat setan" (*satanic verses*) yang menimbulkan kesimpangsiuran dalam keterangan hadîth yang dikenal dengan hadîth *al-gharânîq* (burung gagak).[217] Ungkapan dalam konteks kedua bermakna "menyuruh untuk merekam secara tertulis" apa yang dilakukan oleh manusia. Merekam secara tertulis, yang oleh para penulis *naskh* disebut sebagai perkembangan dari makna awal "memindah" (*naql*),[218] berlawanan dengan makna dalam konteks pertama. Makna ini kembali terulang pada periode yang sama (Makkah akhir) dengan makna "rekaman tertulis" pada lembaran-lembaran yang merupakan Kitab atau wahyu yang diturunkan kepada Mûsâ as. Dengan

---

[216]Tentang perkembangan ide *naskh*, dengan menggunakan kronologi Grimme, dalam fase Makkah dan Madinah, lihat Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an: Sebuah Kerangka Konseptual* (Bandung: Mizan, 1994), 39.

[217]Al-Tabarî mengemukakan beberapa versi riwayat, namun ia tampak menerima kebenaran riwayat tersebut. Begitu juga, al-Qurtubî meski mengemukakan pandangan al-Qâdî 'Iyâd yang mengkritik otentisitas riwayat-riwayat tersebut, tapi ia justeru berkesimpulan bahwa ayat tersebut adalah dalil bahwa melakukan kekeliruan bukanlah hal yang mustahil pada para Nabi, meski kemudian kesalahan tersebut dikoreksi dengan wahyu. Lihat Ibn Jarîr al-Tabarî, *Jâmi' al-Bayân*, vol. 10, 186-190; al-Qurtubî, *Tafsîr al-Qurtubî*, vol. 7, 4471-4478. Lihat juga John Burton, "Those are the High-Flying Cranes", dalam seri Lawrence I. Conrad (general editor), *The Formation of the Classical Islamic World*, vol. 25: Andrew Rippin (ed.), *The Qur'an: Formative Interpretation* (Aldershot, Brookfield USA, Singapore, dan Sydney: Variorum, 1999), 347-366.

[218]Lihat, misalnya, Ibn al-Bârizî, *Nâsikh al-Qur'ân al-'Azîz wa Mansûkhuh*,19; Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 20; 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 40; Ibn Hazm al-Andalusî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qur'ân al-Karîm*, 7.

demikian, pada periode Makkah, *naskh* masih mengandung dua makna yang berlawanan, yaitu "menghilangkan" (*izâlah*) dan "merekam secara tertulis" (*naql*), ambiguitas makna yang terjadi memang sejak awal tradisi bahasa Arab klasik. Memang, kata *naskh* oleh al-Khalîl, penulis kamus Arab pertama, *al-'Ayn*, digambarkan dengan: "Anda menulis (menetapkan) pada sebuah buku tentang hal yang bertentangan (ada kontroversi) dengannya" (*iktitâbuka fî kitâb 'an mu'âridih*),[219] jadi secara implisit kedua makna tersebut terkandung.

Kedua, makna "*âyah*" (ayat). Makna kata ini menjadi jelas jika dilihat dari teks ke konteks, atau dari kebahasaan ke konteks koherensi ayat. Dari segi kebahasaan, menurut Ibn Manzûr dalam *Lisân al-'Arab*, kata "*âyah*" memiliki kemungkinan banyak makna: tanda (*'alâmah*), ayat al-Qur'ân, keajaiban kekuasan Tuhan, ibrah, kelompok orang, argumen, dan mukjizat.[220] Dari 382 kali penggunaannya dalam berbagai bentuknya,[221] kata tersebut, antara lain, bermakna mukjizat dalam beberapa konteks penggunaan ayat,[222] termasuk dalam konteks penggunaannya di sini. Ayat tersebut berada dalam rangkaian ayat-ayat celaan terhadap Yahudi. Konteks ayat diawali dengan teguran terhadap kaum muslimin atas peniruan ucapan kalangan Yahudi "*râ'inâ*"[223] (Q.2/87:104), disusul

---

[219]al-Khalîl bin Ahmad al-Farâhîdî, *Kitâb al-'Ayn*, vol. 4, 201.

[220]Lihat perkembangan makna kata ini dalam berbagai konteks pemakaian kalimat bahasa Arab dalam Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, vol. 1, 142; al-Râghib al-Isfahânî, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*, 41-42. Di samping, "*âyah*" bermakna ayat al-Qur'ân, dalam berbagai konteks semakna dengan *'alâmah* (Q.16/70:6), *'ibrah* (Q.12/53:111), *uswah* (Q.60/91:4), *hadîth* (Q.45/65:6), *mathal* (Q.43/63:57), *tadhkirah* (Q.20/45:3), *dhikr* (Q.3/89:58), *bayyinah* (Q.20/45:133), *burhân* (Q.4/92:174), *sultân* (Q.30/84:35), *nabâ* (Q.38/38:67), *sha'â'ir* (Q.22/103:36), *ashrât* (Q.47/95:18), *âthâr* (Q.30/84:50), dan mukjizat (Q.18/69:9). John Wansbrough, *Quranic Studies*, 6. Lihat juga Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qurân* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1999), 72-79

[221]Lihat Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâz al-Qur'ân al-Karîm* (Cairo: Dâr al-Kutub al-Misrîyah, 1364 H), 103-105.

[222]Lihat, misalnya, Q.6/55:4, Q.6/55:25, Q.7/39:132, Q.5/112:114-115, Q.17/50:59, Q.20/45:133, Q.13/96:38, Q.21/73:5.

[223]al-Wâhidî, *Asbâb al-Nuzûl*, 40. Tentang banyak riwayat lain yang berbeda, lihat Jalâl al-Dîn al-Suyûtî, *al-Durr al-Manthûr*, vol. 1, 539-542.

dengan penjelasan tentang ketidaksukaan orang-orang kafir (*ahl al-kitâb* dan *mushrikûn*) diturunkannya wahyu ("*khayr*" dan "*rahmah*")[224] sebagai bukti kerasulan kepada Nabi Muhammad (Q.2/87:105).

Rangkaian ayat-ayat tersebut mempunyai alur ide yang sama dan koheren, yaitu kecamaan terhadap Yahudi dan larangan bagi kaum muslimin untuk meniru kesalahan mereka, antara lain, meminta bukti-bukti supernatural dari Mûsâ as. Konteks ini menguatkan makna "*âyah*" sebagai bukti kerasulan. Ide ini ditopang dengan penegasan akan kekuasaan (*qudrat*) Tuhan yang tidak hanya mampu menurunkan bukti supernatural kenabian, karena Dia memiliki bukti yang lebih besar, yaitu kerajaan langit dan bumi (Q.2/87:107) dan celaan kepada kaum muslimin yang meminta bukti-bukti supernatural dari Nabi Muhammad sebagaimana diminta oleh kaum Mûsâ as. (Q.2/87:108).[225] Penafsiran kata "*âyah*" dengan

---

[224]Ibn Kathîr menafsirkan kata "*khayr*" dengan syariat Islam yang sempurna dan al-Baghawî dengan "kenabian" (*nubuwwah*). Mujâhid, sebagaimana dikutip oleh al-Suyûtî, menafsirkan kata "*rahmah*" dengan "al-Qur'an dan Islam". Semua penafsiran saling menguatkan, sehingga al-Alûsî tampak mengkompromikan dengan menafsirkan kata "*khayr*" dengan "wahyu", sedangkan kata "*rahmah*" (rahmat) juga merujuk kepada makna "wahyu" karena karunia wahyu merupakan adalah rahmat Allah swt yang agung dan sebagai bukti bahwa kenabian adalah anugerah (pandangan mayoritas), bukan sesuatu yang bisa diupayakan (filosof). Lihat: Ibn Kathîr, *Tafsîr Ibn Kathîr*, vol. 2, 8; al-Suyûtî, *al-Durr al-Manthûr*, vol. 1, 542; al-Baghawî, *Ma'âlim al-Tanzîl*, vol. 1, 66-67; Shihâb al-Dîn al-Alûsî, *Rûh al-Ma'ânî*, vol. 1, 350-351. Lihat juga penggunaan kata ini dalam konteks lebih luas, al-Râghib, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*, 167-168. Perbedaan penafsiran ini tidak substansial, melainkan saling terkait (*iktilâf al-talâzum*).

[225]Umat Nabi Mûsâ as. pernah meminta bukti kenabian supernatural kepada Mûsâ as. agar Tuhan mengangkat gunung Tur di atas kepala mereka. Mereka hanya mengatakan "Kami mendengar, tapi kami ingkar" (*sami'nâ wa 'asaynâ*) (Q.2/87:93). Bahkan, mereka pernah dianugerahkan makanan berupa sejenis makanan yang rasanya manis, seperti madu, dan burung sejenis puyuh (*al-mann wa al-salwâ*), diberi perlindungan dengan awan, dan diberikan dua belas mata air untuk keperluan mereka (Q.2/87:57; Q.7/39:160). Mereka malah mengatakan bahwa mereka tidak akan beriman sampai Tuhan ditampakkan di hadapan mereka dan terlihat dengan mata secara jelas (Q.2/87:55, Q.4/92:153). Tidak hanya *kufr*, mereka bahkan membunuh para Nabi (Q.3/89:21). Meskipun Yahudi tidak selalu bersikap sama (Q.3/89:113-114), konteks ayat di atas adalah kecaman terhadap mereka.

mukjizat dalam konteks ini pernah diusung oleh Muhammad 'Abduh dalam *Tafsîr al-Manâr,*[226] dan Îhâb Hasan 'Abduh dalam *Istihâlat Wujûd al-Naskh bi al-Qur'ân*[227] yang melihat makna kontekstual ungkapan tersebut dalam perspektif korelasi dan koherensi antarayat. Penafsiran ini lebih relevan dari segi kebahasan dan makna kontekstual ayat.

Ketiga, pembacaan (*qirâ'ah*). Ada sejumlah perbedaan *qirâ'ah* yang berkembang di kalangan sahabat Nabi dan *tâbi'ûn*:

Tabel 1:

Berbagai Alternatif Pembacaan (*Qirâ'ât*) [228]

---

[226]Muhammad 'Abduh, *Tafsîr al-Manâr*, vol. 1, 413. Sebagai kerja *intellectual exercise* dalam membaca keterkaitan antara ide dalam ayat-ayat, dengan menerapkan pendekatan yang sama (*munâsabah*), para *mufassir* tidak mesti sampai pada kesimpulan yang sama. Al-Alûsî dan al-Biqâ'î, misalnya, melihat alur pembatalan hukum (*naskh*) adalah ide yang menghubungkan Q.2/87:104 dalam kasus ucapan Yahudi "*râ'inâ*" dengan Q.2/87:106 dalam kasus *naskh* ayat al-Qur'an. Lihat al-Alûsî, *Rûh al-Ma'ânî*, vol. 1, 325; al-Biqâ'î, *Nazm al-Durar*, vol. 2, 90. Akan tetapi, "rasionalisasi" al-Alûsî dan al-Biqâ'î masih bisa dipertanyakan. Bukankah konteks Q.2/87:104 adalah kecaman terhadap Yahudi dan "pembatalan"—jika harus disebut demikian—yang dimaksud adalah pembatalan sharî'ah mereka secara umum, atau bahkan bukan sharî'ah, melainkan ucapan jelek mereka secara spesifik yang, menurut al-Alûsî, pernah diakui (di sini *taqrîr* disamakan al-Alûsi dengan perintah) oleh Nabi Muhammad Kalaupun *naskh* tersebut menjadi alur ide ayat, bukankah lebih rasional jika dikatakan bahwa Q.2/87:106 berbicara pada alur ide yang sama, yaitu konteks pembatalan shari'at terdahulu, bukan pembatalan ayat al-Qur'an, seperti misalnya diusulkan oleh 'Abd al-Muta'âl Muhammad al-Jabrî Lihat al-Jabrî, *al-Naskh fî al-Sharî'ah al-Islâmîyah Kamâ Afhamuh*, 149; idem, *Lâ Naskh fî al-Qur'ân, Limâdhâ* (Cairo: Maktabat Wahbah, 1980),16. Oleh karena itu, pembacaan *munâsabah* 'Abduh lebih *reasonable*.

[227]Îhâb Hasan 'Abduh, *Istihâlat Wujûd al-Naskh bi al-Qur'ân*, 284-289.

[228]Dimodifikasi dari Ahmad Mukhtâr 'Umar dan 'Abd al-'Âl Sâlim Mukram, *Mu'jam al-Qirâât al-Qurânîyah; ma'a Muqaddimah fî al-Qirâât wa Ashhar al-Qurrâ*, vol. 1 (Beirut: 'Âlam al-Kutub, 1997), 343-344.

No.	Qirā'ah	Qāri'		Sumber	
1.	Nunsi-hā	Mayoritas		Mushaf 'Uthmān	
2.	Nansa'-hā	Ibn Kathīr, Abū 'Amr, 'Umar, Ibn 'Abbās, 'Atā', Mujāhid, Ubay bin Ka'b, al-Nakha'ī, 'Ubayd Ibn 'Umayr, Ibn Muhaysin, 'Atā' bin Abī Rabāh, al-Yazīdī, 'Āsim al-Jahdarī		*Itiḥāf Fuḍalā' al-Basyar, Imlā' Mā Manna Bih al-Raḥmān, al-Baḥr al-Muḥīṭ, al-Tibyān, al-Taysīr*, Tafsīr al-Ṭabarī, al-Qurtubī, *al-Ḥujjah* Ibn Khālawayh, *al-Ḥujjah* Abū Zur'ah, *al-Sab'ah, al-Ghayth, al-Kashf* Makkī, *Majma' al-Bayān* al-Tabrisī, *al-Ma'ānī* al-Akhfash, *al-Ma'ānī* al-Farrā', *Mafātīḥ al-Ghayb* al-Rāzī, *al-Nashr*	
3.	Nansā-hā	Anonim		*Imlā' Mā Manna Bih al-Raḥmān, al-Baḥr al-Muḥīṭ*	
4.	Tansā-hā	Sa'd bin Abī Waqqās, al-Ḥasan, Yahyā bin Ya'mur		*Al-Baḥr al-Muḥīṭ*	
5.	Tansa'-hā	Anonim		*Al-Baḥr al-Muḥīṭ*	
6.	Tunsa-hā	Abū Hayāh		*Al-Baḥr al-Muḥīṭ*	
7.	Tunsā-hā	Sa'īd ibn al-Musayyab		*Al-Baḥr al-Muḥīṭ*	
8	Nunsī-hā	Anonim		*Al-Baḥr al-Muḥīṭ*	
9.	Nunassi-hā	Al-Ḍaḥḥāk, Abū Rajā'		*Al-Baḥr al-Muḥīṭ, al-Tibyān, al-Kashshāf, al-Muḥtasab, Mafātīḥ al-Ghayb*	
10.	Nunsika	Ubay bin Ka'b		*Al-Baḥr al-Muḥīṭ*	
11.	Nunsi-ka-hā	Sālim (mawlā Abū Hudhaylah), Abū Hudhayfah		*Al-Baḥr al-Muḥīṭ, al-Kashshāf, al-Ma'ānī* al-Farrā', *Mafātīḥ al-Ghayb*	
12.	Nansa-hā	Anonim		*Imlā' Mā Manna Bih al-Raḥmān*	
13.	Tansa-hā	Sa'd bin Abī Waqqās, al-Ḥasan, Yahyā bin Ya'mur		*al-Ṭabarī, al-Muḥtasab, al-Ma'ānī* al-Akhfash, *Mafātīḥ al-Ghayb*	
14.	Tunsa-hā	Sa'd bin Abī Waqqās, al-Ḍaḥḥāk		*al-Kashshāf, al-Muḥtasab Mafātīḥ al-Ghayb*	
15.	Nansakh-hā	Ibn Mas'ūd, al-A'mash		*al-Baḥr al-Muḥīṭ, al-Ṭabarī, al-Kashshāf, al-Kashf* Makkī, *al-Muḥtasab, al-Ma'ānī* al-Farrā', *Mafātīḥ al-Ghayb*	
16.	Nunsikh	Ibn 'Āmir, Hishām, Shurayḥ, al-Dhimārī		*Itiḥāf Fuḍalā' al-Basyar, Al-Baḥr al-Muḥīṭ, Imlā Mā Manna Bih al-Raḥmān, al-Taysīr*, al-Ṭabarī, *al-Ḥujjah* Ibn Khālawayh, *al-Ḥujjah* Abū Zur'ah, *al-Sab'ah, al-Ghayth, al-Kashf* Makkī, *Majma' al-Bayān* al-Tabrisī, *al-Ma'ānī* al-Akhfash, *al-Ma'ānī* al-Farrā', *Mafātīḥ al-Ghayb* al-Rāzī, *al-Nashr*	
	Klasifikasi				
1.	Akar kata n-s-y:	Nansa	Nunsi Nunassi	tansa	Tunsa
2.	Akar kata n-s-':	nansa' Nansā	nunsi'	tansa' tansā	tunsa' Tunsā
3.	Objek tunggal:	nansā-hā nansa-hā		tansā-hā	
4.	Objek ganda:		nunsi-hā nunsi-ka nunsi-ka-hā		tunsā-hā tunsa-hā
5.	Varian nansakh:	nansakh-hā	Nunsikh		

Varian pembacaan di atas bisa disederhanakan menjadi dua arus besar pembacaan yang dianalisis berikut:

1). **Pembacaan *nunsihâ***

Pembacaan yang telah menjadi *mainstream* kitab-kitab tafsir ini berimplikasi pada penafsiran *naskh* sebagai "pembatalan" ayat al-Qur'an dengan ayat al-Qur'an yang lain secara umum, baik teks dan kandungan hukumnya,[229] atau menurut Mujâhid, pembatalan

[229]Lihat, misalnya, **Jalâl al-Dîn al-Suyûṭî dan Jalâl al-Dîn al-Mahallî**, *Tafsîr al-Jalâlayn*, edisi dengan pengantar 'Abd al-Qâdir al-Arnâûṭ (T.tp.: Dâr Ibn Kathîr, t.th.), 71.

kandungan hukumnya (*naskh al-hukm dûna al-tilâwah*) secara khusus.[230] Argumentasi keberadaan *naskh* dikaitkan dengan konteks pewahyuan (*sabab al-nuzûl*), sebagaimana dikemukakan oleh al-Suyûtî dalam *Lubâb al-Nuqûl*, tentang kelupaan Nabi berkaitan dengan wahyu yang telah diturunkan[231] dan penjelasan ayat lain (Q.87/08:6-7). Isu ini menjadi kontroversi yang bersifat teologis yang cukup krusial. Posisi pandangan para *mufassir* terpecah menjadi dua kelompok; kelompok mayoritas-tradisional dalam berpikir yang sebenarnya tidak hanya didominasi oleh *ahl* (*ashâb*) *al-hadîth* sebagai aliran, melainkan secara individal juga diisi oleh sebagian kalangan yang dikenal secara umum mewakili *ahl* (*ashâb*) *al-ra'y*, dan kelompok minoritas-rasional dalam berpikir, tidak mesti diisi oleh kalangan yang selama ini dikenal sebagai *ahl* (*ashâb*) *al-ray*.[232]

---

[230]Mujâhid bin Jabr, *Tafsîr al-Imâm Mujâhid bin Jabr*, suntingan (*tahqîq*) Muhammad 'Abd al-Salâm Abû al-Nayl (Mesir: Dâr al-Fikr al-Islâmî al-Hadîthah, 1989), 211. Lihat juga Ibn Shihâb al-Zuhrî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qurân al-Karîm*, 53; Ibn Kathîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm* (*Tafsîr Ibn Kathîr*), vol 2, ed. Muhammad al-Sayyid Muhammad et.al. (Cairo: Mu'assasat Qurtubah dan Maktabat Awlâd al-Shaykh, 2000), 8-9.

[231]al-Suyûtî, *Lubâb al-Nuqûl, tashîh* oleh Ahmad 'Abd al-Shâfî, 14. Pada level *sanad* riwayat tersebut dikritik sebagai riwayat *mawqûf* yang tidak bisa dijadikan *hujjah* (argumen). Lihat 'Abd al-Muta'âl Muhammad al-Jabrî, *al-Naskh fî al-Sharî'ah al-Islâmîyah Kamâ Afhamuh* (Cairo: Maktabat Wahbah, 1987), 150. Sedangkan, dalam hal redaksi, riwayat ini tidak bisa menjadi keterangan pasti tentang konteks pewahyuan, karena hanya berhenti pada perkiraan (*rubbamâ*) Ibn 'Abbâs yang kemudian dimasukkan sebagai *sabab al-nuzûl* sesungguhnya: "Barangkali pernah turun wahyu kepada Nabi Muhammad saw pada malam hari, tapi beliau tidak bisa mengingatnya lagi di siang hari, kemudian Allah swt menurunkan ayat '*mâ nansakh*....' (Q.2/87:106), hingga akhir ayat." (*kâna rubbamâ yanzilu 'alâ al-nabî sallâ Allâh 'alayh wa sallam al-wahy bi al-layl wa nasiyahu bi al-nahâr, fa anzala Allâh "mâ nansakh...", al-âyah*).

[232]Klasifikasi kelompok tradisional (*ahl* [*ashâb*] *al-hadîth*) dan rasional (*ahl* [*ashab*] *al-ra'y*) bukanlah klasifikasi ketat (*clear-cut*), melainkan sebuah klasifikasi atas dasar tendensi atau kecenderungan umum dalam berpikir dan berargumentasi. Rasionalisme adalah "kecenderungan untuk menganggap akal sebagai perangkat pertimbangan yang mendasar atau salah satu dari perangkat-perangkat pertimbangan yang mendasar untuk mencapai kebenaran dalam agama, dan mengutamakan akal daripada wahyu dan hadits untuk menyikapi beberapa persoalan teologis, terutama ketika terjadi konflik antar argumen". Begitu juga sebaliknya (tradisionalisme). Binyamin Abrahamov, *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998), ix-x. Lihat juga Christopher Melchert, "Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law", *Islamic Law and Society*, Koninklijke Brill NV., Leiden, 2001, vol. 8, no. 3,

Pada level pertama (al-Qur'an) sebagai agumen, kelompok pertama yang setuju dengan isu terjadinya kelupaan wahyu pada Nabi menafsirkan Q.2/87:106 dengan Q.87/08:6-7,[233] sedangkan kelompok kedua yang tidak setuju dengan hal itu menafsirkannya dengan Q.17/50:86.[234] Sedangkan, pada level kedua (sunnah) sebagai argumen, kalangan rasionalis mulai mempertanyakan koherensi atau kesesuaian antara ajaran Islam dalam beberapa ayat al-Qur'an dengan riwayat-riwayat yang tampak kontradiktif tentang terlupakannya ayat-ayat tertentu. Dari sini muncul kritik kalangan rasionalis terhadap kontradiksi antar hadîth yang memang memiliki alasan yang mendasar dalam konteks ini, karena problematika riwayat tersebut justeru berkaitan dengan otentisitas kitab suci, meskipun kritik tersebut dalam perkembangannya melebar menjadi penyeleksian ketat, bahkan penolakan hadîth sama sekali. Kritik itulah yang membangkitkan al-Shâfi'î menulis *al-Risâlah* di tengah perdebatan *ahl* (*ashâb*) *al-hadîth* versus *ahl* (*ashâb*) *al-ra'y* dengan mengklaim kebenaran kelompok yang sering disebutnya sebagai "*ahl al-'ilm*".[235] Argumentasi al-Shâfi'î bahwa tidak terjadi kontradiksi antar hadîth dibuktikannya dalam *Ikhtilâf al-Hadîth*.[236]

383-406; Wardani, "Tradisionalisme dan Rasionalisme dalam Teologi Islam". *Dialog*, Litbang Agama Departemen Agama RI, Januari-Desember 2000, 1-18.

[233]Lihat *sabab al-nuzûl* ayat ini untuk dijadikan dasar pertimbangan relevansinya sebagai ayat penafsir dalam al-Suyûtî, *Lubâb al-Nuqûl*, 210. *Isnâd* riwayat ini, menurut al-Suyûtî sendiri, sangat *da'îf*.

[234]al-Alûsî, *Rûh al-Ma'ânî*, vol. 1, 351.

[235]Lihat George Makdisi "The Juridical Theology of Shâfi'î: Origins and Significance of *Usûl al-Fiqh*", 5-47. Istilah "*ahl al-'ilm*" diidealisasikan sebagai kelompok *salaf* (generasi terdahulu) yang terdiri dari sahabat dan *tâbi'ûn*, namun secara historis-kontekstual digunakan oleh al-Shâfi'î untuk meredam ketegangan penggunaan wahyu *versus* akal, atau *ahl* (*ashâb*) *al-hadîth*—*ahl* (*ashâb*) *al-ra'y*, sehingga ideologi tandingannya adalah "ideologi moderat" sebagai jalan pemikiran yang, menurutnya, adalah terbaik. Lihat kritik Nasr Hâmid Abû Zayd. *al-Imâm al-Shâfi'î*, 59-117; Wardani, "Kritik atas Nalar Politik Aswaja", *Kandil*, Lembaga Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan Banjarmasin, Edisi 2003, 1-19.

[236]Motivasi al-Shâfi'î menulis karya ini tergambar dalam bagian awal karya ini. Lihat *Ikhtilâf al-Hadîth* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 2008), 11-26. Lihat juga Mustafâ al-Sibâ'î. *al-Sunnah wa Makânatuhâ fi al-Tashrî' al-Islâmî* (Damaskus dan Beirut: al-Maktab al-Islâmî, t.th.), 440-441.

Dengan kesadaran yang sama, Ibn Qutaybah (w. 276 H/ 889 M) yang sering menggunakan dikotomi *ahl al-hadîth - ahl al-ra'y* juga terdorong menulis *Ta'wîl Mukhtalaf al-Hadîth*.[237] Dengan proses sejarah seperti ini, kalangan tradisionalis, dalam konteks ini para *fuqahâ'* dan *muhaddithûn*, membentuk dasar-dasar metodologis mereka dalam kritik hadîth.[238] Jika terjadi kontradiksi hadîth (*ikhtilâf al-hadîth*), kalangan tradisionalis menyelesaikannya dengan komparasi *asânîd* (beberapa *sanad*), tidak seperti kalangan rasionalis yang melakukan kritik rasionalitas pada *matn*.[239]

Meskipun menjelang akhir abad ke-3 H/ 9 M, di mana pada abad ini terjadi *mihnah* (inquisisi) yang menjadi titik-tolak kesadaran baru aliran-aliran Islam, beberapa pengikut Abû Hanîfah, Mâlik, dan beberapa tokoh tradisionalis lain menyadari adanya kontradiksi hadîth dengan kebiasaan lokal dan spekulasi rasional, sehingga mulai membentuk metodologi kritik hadîth baru. Akan tetapi, penggunaan rasionalitas mereka tidak seperti pada kalangan rasional.[240] Hal itu tidaklah berarti bahwa kalangan tradisionalis yang didominasi oleh kalangan *fuqahâ'* sama sekali mengabaikan kritik *matn*, yang sesungguhnya sudah berkembang sejak fase sahabat Nabi, dan kalangan rasionalis mengabaikan kritik *sanad*.[241] Akan tetapi, "tendensi" kalangan tradisionalis ketika terjadi konflik argumen adalah kompromi wahyu-sunnah, misalnya, meski argumen rasional

---

[237]Lihat Ibn Qutaybah al-Daynûrî, *Ta'wîl Mukhtalif al-Hadîth* (Cairo: Mu'assasat al-Kutub al-Thaqâfiyah, 1988). Karya ini lahir sebagai respon atas kritik *mutakallimûn* terhadap *ahl al-hadîth* bahwa periwayatan belakangan hadîth-hadîth yang tampak kontradiktif mengakibatkan terjadinya kontroversi di kalangan kaum muslimin sehingga terpecah menjadi sekte-sekte yang masing-masing mengklaim kebenaran atas dasar justifikasi hadîth. Kritik Ibn Qutaybah memang tampak ambigu, karena ia membenarkan beberapa konteks penggunaan argumen rasional sekaligus mengkritik *mutakallimûn* sebagai kalangan yang memperkenalkan doktrin-doktrin yang saling bertentangan, seperti perbedaan doktrin teologis Abû al-Hudzayl al-'Allâf dengan al-Nazzâm, atau al-Najjâr yang berbeda dengan keduanya. Binyamin Abrahamov, *Islamic Theology*, 21-22.

[238]Christopher Melchert, "Traditionist-Jurisprudents", 383-406.

[239]Ibid., 405.

[240]Ibid., 406.

[241]Lihat Musfir 'Azm Allâh al-Dumaynî, *Maqâyîs Naqd Mutûn al-Sunnah* (Riyâd: Jâmi'at al-Imâm Muhammad bin Sa'ûd al-Islâmîyah, 1984).

belum memadai, sedangkan kalangan rasionalis memilih kritik *matn* secara spekulatif ketika tampak bertentangan dengan makna teks ayat al-Qur'an yang berakibat dianggapnya sunnah tidak otentik. Al-Shâfi'i menganggap sikap kalangan rasionalis ini sebagai ketidaktahuan (*jahl*). Menurutnya, sunnah dalam keadaan apa pun tidak akan bertentangan dengan al-Qur'an.[242]

Konflik metodologi seperti inilah yang membedakan "tendensi" keduanya dalam menyikapi isu kelupan wahyu. Misalnya, dari kasus "*gharânîq*" tentang isu penyusupan setan ke redaksi teks wahyu, kasus kelupaan Nabi tentang wahyu yang telah disampaikannya terkait dengan para sahabat yang terbunuh pada peristiwa "sumur (*bi'r*) Ma'ûnah", hingga kelupaan beliau pada siang hari tentang wahyu yang diturunkan pada malam hari sebelumnya, kalangan rasionalis menimbang rasionalitas periwayatan dengan skema umum "ajaran" (*usûl shar'îyah* atau *qawâ'id muqarrarah*) Islam, seperti prinsip teologis.[243] Dalam kasus "*gharânîq*", menurut Ibn Taymiah, sebagaimana dikutip Ibn Muflih al-Maqdisî (Hanbalî), para ulama *salaf* dan *khalaf* menyatakan bahwa dalam kasus tersebut, penyusupan masuk ke lisan Nabi. Menurut al-Maqdisî sendiri, mayoritas ulama (*fuqahâ'*, *muhaddithûn*, dan *mutakallimûn*) menganggap penyusupan seperti ini mustahil karena kemaksuman Nabi.[244] Oleh karena itu, dari kalangan tradisionalis sendiri muncul "tendensi" rasional dengan melakukan reinterpretasi, meski akhirnya menerimanya sebagai argumen terjadinya *naskh*, seperti al-Tabarî[245] dan al-Qurtubî.[246] Bahkan, dari kalangan tradisionalis muncul

---

[242]al-Shâfi'î, *Ikhtilâf al-Hadîth*, 33; idem, *al-Risâlah*, 112-113 (kasus hadith Abû Râfi'). Lihat juga Musfir 'Azm Allâh al-Dumaynî, *Maqâyîs Naqd Mutûn al-Sunnah*, 296; Muhammad Abû Zahrah, *al-Shâfi'î*, 236-240.

[243]Prinsip ini sebenarnya juga diterapkan oleh kalangan *fuqahâ'* tradisionalis, tapi tidak seradikal apa yang diterapkan oleh kalangan rasionalis. Lihat Musfir 'Azm Allâh al-Dumaynî, *Maqâyîs Naqd Mutûn al-Sunnah*, 207-218.

[244]Ibn Muflih al-Maqdisi, *Masâ'ib al-Insân min Makâyid al-Shaytân* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1984), 150-151.

[245]Lihat Ibn Jarîr al-Tabarî, *Jâmi' al-Bayân*, vol. 10, 186-190; John Burton, "Those are the High-Flying Cranes", 353-355.

[246]Lihat al-Qurtubî, *Jâmi' al-Bayân*, vol. 7, 4471-4478; John Burton, "Those are the High-Flying Cranes", 355-356.

penolakan riwayat tersebut, seperti pada al-Qâdî 'Iyâd (w. 544 H), seorang ulama yang berlatarbelakang fiqh Mâlikî, namun memiliki "tendensi" rasional dalam kasus ini. Dalam *al-Shifâ bi Ta'rîf Huqûq al-Mustafâ,* ia mengungkap ketidakabsahan riwayat tersebut diukur dengan standar periwayatan dan komparasi dengan ayat al-Qur'an terkait (Q.15/54:9, Q.75/31:17).[247]

Sama dengan al-Qâdî 'Iyâd, 'Abduh dalam *Tafsîr al-Manâr* juga bersikap kritis terhadap otentisitas riwayat kasus lupanya Nabi berkenaan dengan wahyu peristiwa "sumur (*bi'r*) Ma'ûnah" dan riwayat tentang lupanya Nabi pada siang hari tentang wahyu yang diturunkan pada malam hari sebelumnya yang disitir oleh al-Suyûtî sebagai bukti "kelupaan" (*nisyân*) Nabi yang kemudian dijadikan *sabab al-nuzûl* Q.2/87:106 di atas.[248] 'Abduh pada dasarnya setuju dengan pandangan mayoritas tentang kemungkinan Nabi Muhammad melakukan kesalahan (*ijtihâd*), tapi bukan menyangkut kelupaan wahyu, persoalan yang sangat prinsipil yang bertentangan dengan prinsip teologis tentang kemaksuman beliau. Dalam *Sharh al-Fiqh al-Akbar*, dijelaskan bahwa berkembangnya banyak pandangan teologis dalam Islam tentang kemaksuman Nabi Muhammad adalah hanya dalam konteks perbuatan (*af'âl*) beliau dalam menempatkan sisi kemanusiaan-kenabian (*insânîyah-nabawîyah*), bukan dalam konteks pewahyuan, seperti klasifikasi al-Dabûsi menjadi: wajib, sunnat, boleh, dan khilaf (*zallah*, literal: "tergelincir") dan pandangan sebagian teolog, termasuk Abû Mansûr al-Mâturîdî, tentang kemaksuman sebagai anugerah (*fadl*) yang harus diwujudkan (*ikhtiyâr*).[249] Menurut 'Adud al-Dîn al-Îjî (w. 756 H/ 1355 M) dalam *al-Mawâqif*, isu bahwa para nabi mungkin lupa

---

[247]Lihat al-Qâdî 'Iyâd, *al-Shifâ bi Ta'rîf Huqûq al-Mustafâ*, vol. 2 (Cairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1988),130-132.

[248]Redaksi wahyu dalam kasus "sumur (*bi'r*) Ma'ûnah" yang dimaksud adalah: "*ballighû qawmanâ an qad laqînâ rabbanâ faradiya 'annâ wa radînâ anhu*". Lihat Muhammad 'Abduh, *Tafsîr al-Manâr*, vol.1, 413.

[249]Lihat Abû Hanîfah, *Sharh al-Fiqh al-Akbar* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 2007), 104-105.

berkaitan dengan risalah yang disampaikan ditolak oleh mayoritas ulama. Berbeda dengan selain wahyu, isu kesalahan para nabi yang tidak fatal, secara tidak sengaja atau sengaja (kecuali al-Jubbâ'î), diterima oleh mayoritas ulama.[250]

Kompleksitas persoalan di atas sama keadaannya dengan isu kelupaan wahyu yang berkembang di kalangan sahabat. Hasil kompilasi al-Suyûtî dalam *al-Durr al-Manthûr* berkenaan dengan riwayat-riwayat terlupakannya ayat-ayat al-Qur'an tertentu menunjukkan kontradiksi internal, baik dalam redaksi maupun substansi, yang tidak layak disebut sebagai kalam Tuhan, seperti potongan ungkapan yang masih tersisa dalam ingatan sahabat Nabi dari suatu surah yang terlupakan yang dikatakan panjangnya sama dengan sûrat al-Tawbah: "Seandainya keturunan Âdam memiliki dua lembah berisi harta, ia pasti akan tetap mencari lembah ketiga. Tidak ada yang bisa memenuhi (memuaskan) isi perutnya (ketamakan), kecuali hanya tanah (kematian)".[251] Ibn 'Abbâs, berdasarkan salah satu di antara riwayat-riwayat tersebut, ketika ditanya tentang asal-usul ungkapan ini, menjawab: "Saya tidak tahu, apakah itu termasuk al-Qur'an atau bukan".[252] Begitu juga, riwayat yang konon berasal dari 'Umar bin al-Khattâb berkenaan dengan ayat dalam sûrat al-Ahzâb (bukan sûrat al-Nûr, seperti pengutipan keliru al-Zarkashî) yang hilang dari ingatan para sahabat, namun hukumnya masih efektif dalam al-Qur'an (*naskh al-tilâwah, dûna*

---

[250] Adud al-Dîn al-Îjî, *al-Mawâqif fî 'Ilm al-Kalâm* (Beirut: 'Âlam al-Kutub, Cairo: Maktabat al-Mutanabbî, dan Damaskus: Maktabat Sa'd al-Dîn, t.th.), 358-359. Lihat juga *ta*ẓ*wîl* terhadap kasus *al-gharânîq* (*al-Mawâqif*, 364). Pemetaan pendapat-pendapat yang berkembang bisa dirujuk dalam al-Zarkashî, *al-Bahr al-Muhît fî Usûl al-Fiqh*, vol. 3, 244-246.

[251] Redaksi ini berasal dari Abû Mûsâ al-Ash'arî, sebagaimana diriwayatkan oleh Muslim, Ibn Marduwayh (Mardûyah), Abû Nu'aym dalam *Hilyat al-Awliyâ'*, dan al-Bayhaqî dalam *Dalâ'il al-Nubûwah* (sebagaimana dikutip al-Suyûtî, *al-Durr al-Manthûr*, vol. 1, 547). Ada tujuh riwayat (empat di antaranya melalui Abû 'Ubayd, penulis *naskh*) tentang hal ini dengan redaksi dan makna yang berbeda-beda.

[252] al-Suyûtî, *al-Durr al-Manthûr*, vol. 1, 549; al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhârî*, vol. 5, ed. Mustafâ Dîb al-Bighâ (Beirut: Dâr Ibn Kathîr, 1987 M/ 1407 H), 2364-2365.

al-hukm) tentang hukum pezina,[253] dipertanyakan otentisitasnya. Alasan yang dikemukakan adalah bahwa menurut keterangan Ubay bin Ka'b, panjang sûrat al-Ahzâb dikatakan sebenarnya setara dengan sûrat al-Baqarah (286 ayat),[254] menjadi problematis. Tidak rasional bahwa sahabat sekaliber 'Umar bin al-Khattâb membiarkan tercecernya satu ayat tidak tertulis secara integral dengan sûrat al-Nûr, di kala para sahabat yang lain lupa akan keberadaannya, hanya karena alasan sederhana, yaitu ketakutannya akan komentar negatif banyak orang bahwa ia menambah ayat al-Quran.[255]

Mungkinkah para sahabat yang jumlahnya banyak lupa keberadaan ayat-ayat tertentu, dan hanya diingat oleh seorang saja di antara mereka Bahkan, mungkinkah Nabi Muhammad lupa

---

[253] Ayat dimaksud adalah: *al-shaykh wa al-shaykhah idhâ zanayâ farjumûhumâ al-battah, nakâlan min Allâh*. Tambahan berbeda terhadap ungkapan ini: "*wa Allâh 'azîz hakîm*" dan "*bima qadayâ min al-ladhdhah*". Riwayat ini dikemukakan oleh al-Bukhârî secara *mu'allaq*. Lihat al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhârî*, vol. 6, 2504, hadîth no. 6442. Dalam riwayat ini, tidak ada keterangan bahwa ayat tersebut adalah bagian dari sûrat al-Nûr, seperti penjelasan al-Zarkashî (*al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, vol. 2, 42). Tapi, dalam riwayat Ibn Hibbân, jelas disebut bahwa ayat tersebut adalah bagian dari sûrat al-Ahzâb.

[254] Lihat Ibn Hibbân, *Sahîh Ibn Hibbân*, suntingan (*tahqîq*) Shu'ayb al-Arna'ût, vol. 10 (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1993 M/1414 H), 273-274, vol.10, 359, Di sini, sûrat al-Ahzâb dibandingkan dengan sûrat al-Baqarah, bukan sûrat al-Nûr. Oleh karena itu, pengutipan al-Zarkashî (*al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, vol. 1, 42) bahwa sûrat al-Ahzâb disetarakan, dalam riwayat Ubay bin Ka'b, dengan sûrat al-Nûr adalah pengutipan yang keliru. Lihat juga al-Baghawî, *Tafsîr al-Baghawî* (*Ma'âlim al-Tanzîl*), vol. 1 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1993), 67. Dalam *al-Tahbîr*, al-Suyûtî mengemukakan riwayat yang menyatakan secara jelas bahwa sûrat al-Ahzâb berjumlah 200 ayat, namun tidak mampu ditulis—suatu alasan yang tidak rasional—sehingga ditinggal. Lihat al-Suyûtî, *al-Tahbîr fî 'Ilm al-Tafsîr* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1992), 116; Arthur Jeffery, "Abû 'Ubaid on the Verses Missing from the Qur'an", *The Moslem World*, Volume XXVIII, 1938, 61-65.

[255] Lihat kritik terhadap problematika riwayat ini dalam: al-Zarkashî *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, vol. 1, 42-43; Ibn al-Khatîb, *al-Furqân* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, t.th.), 157; *Tafsîr Umm al-Mu'minîn 'Â'ishah R. 'Anhâ*, kompilasi, *tahqîq*, dan kajian 'Abdullâh Abû al-Su'ûd Badr (Riyad: Dâr 'Âlam al-Kutub, 1996), 128 (khususnya melalui riwayat 'Â'ishah *r. anhâ*); 'Abd al-Muta'âl Muhammad al-Jabrî, *al-Naskh fî al-Sharî'ah al-Islâmîyah*, 41-43. Al-Nahhâs berkesimpulan bahwa ungkapan tersebut hanya hadîth. Lihat uraian lengkap tentang hal ini, Abû Ja'far al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh* (edisi Sulaymân bin Ibrâhîm bin 'Abdullâh al-Lâhim), vol. 1, 435-440.

keberadaan ayat-ayat yang pernah atau belum disampaikannya Dengan mempertimbangkan problematika riwayat-riwayat ini, kritik-kritik sebagian kalangan tradisional, seperti al-Qâdî 'Iyâd, dan kalangan rasionalis, seperti 'Abduh, dengan mengukur otentisitas hadîth tidak hanya pada level *sanad*, melainkan juga pada level *matn* dengan skema umum ajaran, seperti prinsip teologis tentang sifat-sifat kerasulan, dengan dalil yang kuat (*qat'î*), baik dari segi argumen tekstual (*naqlî*) maupun rasional (*'aqlî*), memiliki dasar argumen yang kuat dalam konteks ini.[256]

2). Pembacaan *nansa'hâ*

Pembacaan ini dianut oleh minoritas tokoh *qirâ'ah*. Meskipun sebuah upaya dari segi analisis medan semantik (*semantic field, al-haql al-dilâlî*) dilakukan untuk membuktikan bahwa kata *nasiya* (kata dasar *qirâ'ah* pertama) adalah makna kata dasar yang membentuk kata *nasa'a* (kata dasar *qirâ'ah* kedua), tapi analisis ini bertentangan dengan keterangan al-Farrâ' (w. 207 H/822 M).[257] Pembacaan ini berimplikasi pada *naskh* sebagai "penundaan" (*ta'khîr*)[258] dengan kemungkinan dua pengertian. (1) Jika kata "*naskh*" dalam ayat ini bermakna "menetapkan"—seperti makna "menulis" yang menjadi salah satu dari dua varian makna yang berkembang dalam periode Makkah—ayat tersebut ditafsirkan dengan pengertian bahwa ayat apa pun yang telah Allah swt wahyukan untuk direkam secara tertulis (*nansakh*), itu adalah yang

---

[256]Muhammad 'Abduh, *Tafsîr al-Manâr*, vol. 1, 416.

[257]Menurut Ahmad 'Ârif Hijâzî, guru besar di Fakultas Dâr al-'Ulûm, kata "*nasiya*" memiliki keterkaitan makna dengan kata "*nasa'a*", karena keduanya sama-sama memuat unsur makna "meninggalkan" (*taraka*). Namun, karena kata *nasiya* sendiri bermakna "meninggalkan", pengertian tersebut lebih dominan pada kata ini. Oleh karena itu, yang merupakan kata dasar adalah *nasiya*, bukan *nasa'a*. Namun, berdasarkan keterangan al-Farrâ', kata *nasiya* tidak bermakna "meninggalkan". Lihat Ahmad 'Ârif Hijâzî 'Abd al-'Alîm, *al-Huqûl al-Dilâlîyah fî al-Qirâ'ât al-Qur'ânîyah al-Sahîhah* (Cairo: Maktabat al-Âdâb, 2007), 109-110.

[258]Al-Râghib al-Isfahânî, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân* (Cairo: al-Maktabah al-Tawfîqîyah, t.h.), 492-493. Ayat 38 tersebut berbunyi: "Seorang rasul tidak tidak memiliki kemampuan untuk mendatangkan suatu ayat (*âyah*), kecuali dengan ijin Allah".

terbaik. Kalaupun menunda (*nansa'hâ*) pewahyuan, ayat yang akan diturunkan lebih baik atau setara dengan apa yang telah diturunkan.[259] Penafsiran seperti ini sama sekali tidak terkait dengan teori *naskh*. Jadi, *qirâ'ah* dan penafsiran versi pertama ini menopang teori "*naskh*" (penetapan) dan "*nas'*" (penundaan). (2) Sedangkan, jika kata "*naskh*" bermakna "menghilangkan", ayat tersebut ditafsirkan dengan pengertian bahwa jika Allah swt menghapus (*nansakh*), atau menunda (*nansa'hâ*) pewahyuan suatu ayat, Dia akan mendatangkan yang lebih baik atau setara dengannya. Pemaknaan "penundaan" tersebut, baik dalam makna teologis sebagai penundaan pewahyuan dari *lauh mahfûz* sebagaimana dikemukakan oleh para tokoh awal pendukung *qirâ'ah* ini[260] maupun dalam makna legal karena alasan kemaslahatan sebagaimana dikemukakan al-Jassâs,[261] mengafirmasi teori *naskh*.

Penafsiran-penafsiran yang mungkin berkembang dari kontroversi makna "*nansakh*", pembacaan "*nunsihâ/nansa'hâ/nunsfuhâ/nunsjhâ*", dan "*âyah*" bisa dipetakan kepada kemungkinan kategori "mendukung" atau "menolak" teori *naskh* sebagaimana dalam tabel berikut:

[259]Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an*, 39-40. Alternatif penafsiran ini, yaitu *naskh* sebagai "menetapkan" (menulis) dan "*âyah*" dengan "ayat al-Qur'an", tidak didukung oleh konteks ayat, sebagaimana dijelaskan Muhammad 'Abduh, karena konteks ayat hanya mendukung penafsiran "*âyah*" sebagai "mukjizat". Sebaliknya, meski menafsirkan "*âyah*" dengan "mukjizat", Ihâb Hasan 'Abduh (*Istihâlat Wujûd al-Naskh*, 284-293) malah menyatakan bahwa makna *naskh* sebagai "menetapkan" (*ithbât*) berlaku di semua konteks penggunaannya, baik di fase Makkah maupun Madinah, penafsiran yang jelas dipaksakan, terutama dalam Q.22/103: 52.

[260]Abû 'Ubayd, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 4. Lihat juga Ibn Jarîr al-Tabarî, *Jâmi' al-Bayân*, vol. 1, 478.

[261]al-Jassâs, *Ahkâm al-Qur'ân*, vol.1, 71.

Tabel 2:

Kategori Penafsiran dalam Klaim Keberadaan *Naskh*

No.	Makna "Nansakh"		Varian Qirâ'ah		Makna 'Âyah'			Teori Naskh
	Menetapkan (ithbât)	Membatalkan (izâlah)	Melupakan (nasy)	Menunda (nas')	al-Qur'an	Mukjizat	Shariah	
1.	✓		✓		✓			Mendukung
2.	-			✓	✓			Menolak
3.	-		✓			✓		Menolak
4.	-			✓		✓		Menolak
5.	-		✓				✓	Menolak
6.	-			✓			✓	Menolak
7.		✓	✓		✓			Mendukung
8.		✓		✓	✓			Mendukung
9.		✓	✓			✓		Menolak
10.		✓		✓		✓		Menolak
11.		✓	✓				✓	Menolak
12.		✓		✓			✓	Menolak

Dari tabel di atas, tampak jelas bahwa dari dua belas kemungkinan pembacaan (*qirâ'ah*) terhadap tiga ungkapan tersebut kebanyakan (sembilan) alternatif *qirâ'ah* berimplikasi menolak *naskh*. Sedangkan, sebagian kecil (tiga) di antaranya mendukung kemungkinan keberadaan *naskh*. Sejauh telaah kritis yang bisa dilakukan di atas menyimpulkan bahwa alternatif paling mungkin dengan memperhatikan aspek penafsiran adalah alternatif kesepuluh.

2. Argumentasi Konsensus (*Ijmâ'*)

Ijmâ' adalah argumen yang diakui oleh kalangan Sunnî dan Shî'î. Kalangan Mu'tazilah, seperti 'Abd al-Jabbâr,[262] juga mengakuinya, meskipun *ijmâ'* dianggap tidak *ma'sûm* (terhindar dari kesalahan).[263] Akan tetapi, di kalangan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*, argumen ini dianggap sangat otoritatif. Hal itu karena

[262]Lihat Albert Hourani, *Islamic Rationalism: the Ethics of 'Abd al-Jabbâr* (London: Oxford University Press, 1971), 138-139; Marie Bernand, "Nouvelles Remarques Sur l'*Ijmâ'* Chez le Qâdî 'Abd al-Ðabbâr", dalam *Arabica: Revue d'Études Arabes*, vol. 19, 1972, 78-85.

[263]M. Abdel Haleem, "Early Kalam", Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, vol 1 (London dan New York: Routledge, 1996), 81.

sunnah memegang peranan sangat sentral di kalangan mereka, tapi tidak berarti bahwa kalangan heterodoks mengabaikan sunnah. Bedanya adalah bahwa sunnah di kalangan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*, seperti dibuktikan dalam kajian historis Fazlur Rahman, adalah satu kesatuan secara literal dan identik secara faktual dengan *ijmâ'*.[264] Dalam proses sejarah, karena menjadi bagian dari justifikasi yang kuat untuk ide "jalan tengah",[265] *ijmâ'* diberi status argumen yang sangat otoritatif. Al-Ghazâlî, misalnya, dalam *al-Mustasfâ min 'Ilm al-Usûl* menganggap *ijmâ'* sebagai "fondasi agama yang paling kokoh" (*a'zam usûl al-dîn*).[266] Bahkan, di kalangan *usûlîyûn* dari aspek logika dan epistemologi, *ijmâ'* adalah *hujjah* yang tidak bisa di*naskh*.[267]

Dengan otoritas *ijmâ'* seperti itu, *naskh* dijustifikasi, misalnya, seperti tampak pada argumen Shu'lah dalam *Safwat al-Râsikh*.[268] Bahkan, al-Shawkânî (w. 1250 H) menyatakan bahwa *naskh* bisa terjadi secara rasional dan memang telah terjadi secara tekstual, tanpa ada perbedaan pendapat di kalangan umat Islam , kecuali hanya Abû Muslim al-Isfahânî yang memiliki pengetahuan yang buruk (*jahl fazî'*) tentang ajaran Nabi Muhammad.[269]

Al-Shâfi'î (w. 204 H) adalah *usûlî* yang tidak hanya melakukan kodifikasi *usûl al-fiqh*, dan secara khusus melakukan sistematisasi *naskh* sebagai argumen, melainkan juga melandasinya dengan *ijmâ'*. Karena menjadi *landmark* bagi *usûl al-fiqh* yang mempengaruhi pemikiran-pemikiran sesudahnya, penjelasan al-Shâfi'î dalam *al-Risâlah*, dalam kasus *naskh* ayat wasiat dengan ayat waris sebagai contoh kasus *naskh*, akan didiskusikan di sini untuk menjelaskan

---

[264]Fazlur Rahman, *Islamic Methodology* (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994), 18.

[265]Ibid., 53.

[266]Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *Bun-yat al-'Aql al-'Arabî: Dirâsah Tahlîlîyah Naqdîyah li Nuzum al-Ma'rifah fî al-Thaqâfah al-'Arabîyah* (Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî al-'Arabî, 1993),127.

[267]Ibid., 128.

[268]Shu'lah, *Safwat al-Râsikh*, 91.

[269]al-Shawkânî, *Irshâd al-Fuhûl*, 185.

bagaimana *ijmâ'* menjadi otoritatif menopang klaim *naskh*, dan selanjutnya menempatkan historisitas pemikiran ini dalam arus pemikiran ketika itu untuk dilakukan dikaji kritis. Dalam konteks perdebatan *naskh* ayat wasiat dengan ayat waris, al-Shâfi'î berargumentasi sebagai berikut:

فكانت الآيتان محتملتين لأن تثبتا الوصية للوالدين والأقربين, والوصية للزوج, والميراث مع الوصايا, فيأخذون بالميراث والوصايا, ومحتملة بأن تكون المواريث ناسخة للوصايا فلما احتملت الآيتان ما وصفنا كان على أهل العلم طلب الدلالة من كتاب الله, فما لم يجدوه نصا في كتاب الله, طلبوه في سنة رسول الله, فإن وجدوه فما قبلوا عن رسول الله فعن الله قبلوه, بما افترض من طاعته ووجدنا أهل الفتيا ومن حفظنا عنه من أهل العلم بالمغازي من قريش وغيرهم, لا يختلفون في أن النبي قال عام الفتح: "لا وصية لوارث, ولا يقتل مؤمن بكافر" ويأثرونه عن من حفظوا عنه ممن لقوا من أهل العلم بالمغازي فكان هذا نقل عامة عن عامة, وكان أقوى في بعض الأمر من نقل واحد عن واحد وكذلك وجدنا أهل العلم عليه مجمعين. قال: و روى بعض الشاميين حديثا ليس مما يثبته أهل الحديث, فيه: أن بعض رجاله مجهولون فرويناه عن النبي منقطعا. وإنما قبلناه بما وصفت من نقل أهل المغازي وإجماع العامة عليه, وإن كنا قد ذكرنا الحديث فيه واعتمدنا على حديث أهل المغازي عاما وإجماع الناس [170]

Kedua ayat tersebut (Q.4/92:11-12) mempunyai kemungkinan untuk ditafsirkan sebagai menetapkan wasiat untuk kedua orang tua dan kerabat dekat (Q.2/87:180) dan wasiat untuk istri (Q.2/87:240), dan waris bersama wasiat, sehingga mereka bisa berpegang pada waris dan wasiat bersamaan. (Tapi) juga bisa ditafsirkan bahwa ketentuan tentang waris membatalkan ketentuan tentang wasiat. Karena kedua ayat tersebut mengandung kemungkinan sebagaimana yang kami deskripsikan tersebut, adalah wajib bagi kelompok terpelajar (*ahl al-'ilm*) untuk mencari petunjuk dari *kitâb*

[270]al-Shâfi'î, *al-Risâlah*, 138-140.

Allâh (al-Qur'an). Jika mereka tidak menemukan petunjuk secara jelas (*nass*)[271] dalam *kitâb Allâh*, mereka harus mencarinya dalam sunnah Rasulullah. Jika mereka telah menemukannya, apa yang mereka terima dari Rasulullah sebenarnya dari Allah, karena sudah menjadi kewajiban untuk menaatinya. Kami mengetahui ulama pemberi fatwa dan orang-orang yang kami ikuti, yaitu kelompok terpelajar (*ahl al-'ilm*) tentang *maghâzî* yang berasal dari Suku Quraish dan kelompok lain tidak berbeda pendapat bahwa Nabi Muhammad bersabda pada Tahun Pembukaan (*'âm al-fath*): "Tidak ada hak wasiat untuk waris, orang mukmin tidak akan dihukum bunuh karena telah membunuh orang kafir". Mereka meriwayatkannya dari kelompok terpelajar tentang *maghâzî* yang menjaganya dan secara langsung bertemu. Oleh karena itu, ini adalah transmisi oleh sekelompok orang banyak dari kelompok orang banyak lain, dan hal ini lebih valid dalam beberapa hal dibandingkan transmisi seseorang dari seseorang yang lain. Begitu juga, kami mengetahui kelompok terpelajar sepakat tentang hal itu. Al-Shâfi'î berkata: Sebagian ulama Sham meriwayatkan suatu hadîth yang tidak dipandang otentik oleh *ahl al-hadîth*. Tentang hadîth tersebut, terdapat kritik bahwa sebagian rawinya tidak diketahui identitasnya (*majhûl*), sehingga kami memutuskan untuk meriwayatkannya dari Nabi secara *munqati'*. Kami menerimanya hanya atas dasar alasan sebagaimana yang telah saya jelaskan, yaitu adanya transmisi ahli *maghâzî* dan konsensus ulama umumnya untuk menerimanya, meskipun kami telah menyebutkan hadîth yang berkaitan dengan

---

[271]Istilah "*nass*" tidak hanya berarti teks tertulis, melainkan juga bisa berarti level tertinggi kejelasan makna suatu teks. Di kalangan *usûliyûn*, biasanya dibedakan level semantik (*mustawâ al-dilâlah*), yaitu: *nass*, *zâhir*, *muawwal*, *mujmal*, dan *mubayyan*. Lihat Khâlid bin 'Uthmân al-Sabt, *Qawâ'id al-Tafsîr: Jam'wa Dirâsah*, vol. 2 (Mesir: Dâr ibn 'Affân, 1421 H), 671-689; Yusuf Rahman, "The Quran in Egypt III: Nasr Abû Zayd's Literary Approach", dalam *Coming to Terms with the Quran*, ed. Khaleel Mohammed dan Andrew Rippin (New Jersey: Islamic Publications International, 2008), 236-238. Dengan demikian, dalam konteks *naskh* ayat wasiat dengan ayat waris, al-Shâfi'î menganggap tidak ada teks ayat yang benar-benar jelas dan eksplisit, yaitu level semantik *nass*, yang menunjukkan *naskh* kasus ini.

itu. Kami berpegang pada hadîth ahli *maghâzî* umumnya dan konsensus orang banyak.

Ada "lompatan" berpikir dari semula bertolak dari ayat al-Qur'an ke konsensus (*ijmâ'*) ulama. *Pertama*, harus diakui bahwa sejak awal isu ini kontroversial. Di antara generasi Islam awal yang terdiri dari sahabat dan *tâbi'ûn*, ada yang menyatakannya sebagai kasus *naskh*. Klaim *naskh* tersebut dikemukakan oleh beberapa sahabat antara 650-799 M; Ibn 'Abbâs (w. 67-68 H/ 686-687 M) sesudah tahun 656 M, ketika ia diangkat menjadi gubernur Basrah, Ibn 'Umar (w. 683 M), Ibn Zayd (w. 798 M), Mujâhid (w. 104 H/ 722 M), 'Ikrimah (w. 105 H/ 723-724 M), dan al-Hasan al-Basrî (w. 110 H/ 728 M).[272] Qatâdah (w. 117 H/ 736 M) juga menjelaskan bahwa ayat wasiat dibatalkan dengan ayat waris dengan asumsi terjadinya kontradiksi. Dengan *naskh* ini, menurutnya, kedua orang tua yang semula memperoleh bagian yang tidak ditentukan, karena hanya melalui mekanisme wasiat, kini memperoleh bagian yang telah ditentukan dan wasiat hanya berlaku kepada non-waris.[273] Namun, belakangan pendapat tersebut dikritisi oleh kalangan *mufassirûn*. Al-Tabarî,[274] al-Zamakhsharî,[275]dan Makkî al-Qaysî,[276] misalnya, membuka

---

[272]Lihat Ibn Jarîr al-Tabarî, *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*, vol. 2, 115-12 . David S. Powers, *Studies in Qur'an and Hadîth: the Formation of the Islamic Law of Inheritance* (Berkeley: University of California Press, 1986), 149-157; idem, "On the Abrogation of the Bequest Verses", dalam *Arabica*, vol. 29 (1982) 259.

[273]Qatâdah, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 35; Abû 'Ubayd, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 80-83; al-Hazimî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fi al-Qur'ân*, ed. 'Abd al-Ghaffâr Sulaymân al-Bindârî (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1986), 24-25. Keterangan al-Jabri berkenaan dengan pandangan penulis ini tentang ayat wasiat sebagai ayat *muhkam* adalah keliru. Lihat 'Abd al-Muta'âl Muhammad al-Jabrî, *La Naskh fi al-Qur'ân, Limâdhâ*, 72.

[274]Ibn Jarir al-Tabari, *Jâmi' al-Bayân*, vol. 2, h. 116. Al-Tabarî mengatakan: "Jika dalam kasus *naskh* tersebut, terdapat perdebatan di antara pakar ilmu agama, kita tidak berhak menvonis bahwa ayat tersebut adalah *mansûkh*, kecuali dengan argumen yang mesti bisa diterima, karena tidak mustahil mengkompromikan hukum pada ayat ini dengan ayat waris dalam keadaan yang sama secara benar tanpa mempertahankan hanya salah satu di antara keduanya dengan mengalahkan hukum pada ayat lain".

[275]al-Zamakhsharî, *al-Kashshâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*, vol. 1 (Teheran: Aftab, t.th.), 334.

[276]Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh*, 210-211.

kemungkinan untuk menginterpretasi kedua ayat tersebut sebagai *muhkam*. Tâwûs, sebagaimana disebut sendiri oleh al-Shâfi'î, berpendapat bahwa wasiat untuk kerabat masih berlaku.[277] Belakangan, kritik terhadap klaim *naskh* dalam kasus ini dilontarkan dengan instrumen *takhsîs al-'âm* oleh tokoh-tokoh Islam modern, seperti Muhammad 'Abduh,[278] Muhammad 'Alî al-Sâyis,[279] 'Abd al-Muta'âl al-Jabrî,[280] dan Ahmad Hijâzî al-Saqâ.[281] Sebelum munculnya kritik modern ini, al-Shâfi'î sendiri, seperti tampak dalam kutipan di atas, sebenarnya ragu, karena Q.4/92:11-12 bisa memiliki kemungkinan (*muhtamilah*) diinterpretasi tidak kontradiksi dengan Q.2/87:180 dan 240. Karena mencari kejelasan semantik pada level "*nass*", al-Shâfi'î tidak menyelesaikan kontradiksi ini dengan bernalar mencari hubungan koheren ayat-ayat tersebut. Bahkan, ada pendapat yang sebenarnya keluar dari perdebatan *naskh*, yaitu bahwa pembatalan kewajiban wasiat tidak menjadi wasiat sama sekali tidak boleh.[282]

Kedua, karena kebuntuan mencari hubungan yang rasional dan koheren antarayat, al-Shâfi'î mencari justifikasi dengan penjelasan hadîth "tidak ada wasiat bagi waris" (*lâ wasiyah li wârith*)[283] yang,

---

[277] al-Shâfi'î, *al-Risâlah*, 148.

[278] Muhammad 'Abduh, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm*, vol. 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 136.

[279] Lihat Muhammad 'Ali al-Sâyis, *Tafsîr Âyât al-Ahkam* (Cairo: Matba'at Muhammad 'Alî Sabîh wa Awlâdih, 1935 M/ 1373 H), 38-57.

[280] 'Abd al-Muta'âl al-Jabrî, *La Naskh fi al-Qur'ân, Limâdhâ*, 71-75.

[281] Ahmad Hijâzî al-Saqâ, *Lâ Naskh fi al-Qur'ân*, 53-56.

[282] al-San'ânî, *Subul al-Salâm*, vol. 3 (Mesir: Maktbat wa Matba'at Mustafâ al-Bâbî al-Halabî wa Awlâdih, 1950),106.

[283] Hadîth ini (*al-Risâlah*, 140) diriwayatkan melalui Sufyân ibn 'Uyaynah – Sulaymân al-Ahwal – Mujâhid – Nabi Muhammad. Padahal, Mujâhid adalah seorang *tâbi'î* yang tidak bertemu langsung dengan Nabi, kecuali biasanya melalui gurunya, Ibn 'Abbâs. Jadi, hadîth ini *mursal*. Hadîth serupa diriwayatkan juga dalam *al-Umm*, vol. 4 (Cairo: Kitâb al-Sha'b, 1967), 27, 36, 40. Hadîth ini diriwayatkan, antara lain, dalam al-Bayhaqî, *al-Sunan al-Kubrâ*, vol. 6 (Heydar Arabd: Majlis Dâirat al-Ma'ârif al-Nizâmîyah, 1344 H), 85, 244, 264; al-Tabarânî, *al-Mu'jam al-Kabîr*, suntingan Hamdî bin 'Abd al-Majîd, vol. 8 (Mosul: Maktabat al-'Ulûm wa al-Hikam, 1983), 114; 'Abd al-Razzâq, *Musannaf*, vol. 9, ed. Habib al-Rahmân al-A'zamî, (Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 1403), 70, 84.

sebagaimana diakuinya sendiri, adalah *munqati'* melalui jalur ulama Hijâz (*Hijâzîyûn*). Secara teoretis, al-Shâfi'î menilai hadîth *munqati'* dari tiga sisi. Pertama, jika ditopang oleh hadîth lain yang diriwayatkan oleh rawi lain dari Nabi dengan makna yang sama, hadîth tersebut bisa diterima. Kedua, hadith *mursal*—term yang lebih tepat untuk jenis *munqati'* ini—yang diriwayatkan oleh seorang rawi bisa diterima jika ditopang oleh beberapa hadîth serupa yang diriwayatkan oleh rawi-rawi yang dipercaya. Ketiga, jika tidak ada hadîth lain dari Nabi sebagai penopang, bukti-bukti penopang lain berupa pendapat ulama umumnya yang sesuai dengan kandungan hadîth *mursal* merupakan bukti bahwa rawinya meriwayatkannya dari sumber-sumber terpercaya, jadi hadîth tersebut harus dianggap *sahîh*.[284] Dalam konteks *naskh* ayat wasiat ini, hadîth tersebut diterima atas dasar alasan karena merupakan riwayat dari orang banyak ke orang banyak dan disepakati oleh *fuqahâ* pemberi fatwa (*ahl al-futyâ*) dan ahli hadîth (*ahl al-'ilm bi al-maghâzî*, disingkat dengan *ahl al-'ilm* atau *ahl al-maghâzî*)[285] dari suku Quraish dan kelompok lain yang tidak dijelaskannya. Sedangkan, hadîth yang diriwayatkan oleh sebagian penduduk Shâm ditolak, karena tidak memenuhi standar *ahl al-hadîth*.

Klaim otentisitas hadîth *munqati'* sebagai *hujjah* ditanggapi beragam oleh para *muhaddithûn*.[286] Bahkan, Fakhr al-Dîn al-Râzî

---

[284] Ahmed Hasan, *The Early Development*, 188-190.

[285] Istilah "*maghâzî*" semula digunakan oleh al-Wâqidî (w. 207 H/ 823 M) sebagai ekspedisi yang dipimpin Nabi selama periode Madinah. Istilah ini kemudian pengertiannya meluas sebagai biografi Nabi, sebagai ilmu yang muncul dalam karya Ibn 'Abd al-Barr (w. 463 H/1071 M), al-Qalâ'î (w. 643 H/1237 M), dan Ibn Sayyid al-Nâs (w. 734 H/1334 M). Penggunaannya dalam pengertian sempit kemudian adalah untuk menyebut transmisi muslim generasi awal dengan merujuk ke periode Nabi. Namun, kemudian istilah ini dibedakan dengan istilah *sîrah*. Jika *maghâzî* diartikan sebagai transmisi periode awal, sedangkan *sîrah* digunakan untuk menyebut transmisi yang muncul kemudian sebagai jenis literer yang dihubungkan secara spesifik ke Nabi. M. Hinds, "*Maghâzî*", *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, vol. 5, ed. C.E. Bosworth et al (Leiden: E. J. Brill, 1986), 1161-1164. Al-Shâfi'î tampaknya menggunakan istilah *maghâzî* sebagai transmisi awal yang berasal dari Nabi.

[286] Hadîth ini dinilai *hasan* oleh Ahmad dan al-Tirmidhî, dan dinilai *sahîh* oleh Ibn Khuzaymah dan Ibn al-Jârûd. Penilaian yang tepat, menurut al-Dâraqutnî, adalah bahwa

membantah klaim al-Shâfi'î berkaitan dengan transmisi hadîth itu melalui mekanisme *tawâtur*.[287] Meski mencantumkan "bab *lâ wasîyah li wârith*", al-Bukhârî tidak mengemukakan hadîth tersebut. Ini mungkin, tegas al-San'ânî, penulis *Subul al-Salâm*, disebabkan karena hadîth tersebut tidak memenuhi standar al-Bukhârî sebagai hadîth *sahîh*.[288] Akan tetapi, al-San'ânî sendiri berkesimpulan: "Pendapat yang lebih dekat untuk diterima bahwa hadîth tersebut harus dijadikan dasar penerapan hukum, karena ditopang beberapa jalur riwayat, dan karena seperti apa yang pernah dikatakan oleh al-Shâfi'î, meskipun ini ditentang oleh Fakhr al-Dîn al-Râzî, yaitu tentang statusnya sebagai hadîth *mutawâtir*. Kritik tersebut tidak menghalangi untuk menetapkan otentisitasnya, karena sebagaimana diketahui, umat ini telah menerimanya".[289] Komentar al-San'ânî tersebut menunjukkan pengaruh kuat al-Shâfi'î yang memang menempatkan hadîth *munqati'* dari perspektif *fuqahâ* dan betapa konsensus umat Islam (*ijmâ'*) mempengaruhi penilaian hadîth secara independen tanpa dipengaruhi penilaian sebelumnya. Ini secara tipikal lebih mewakili pengaruh *fuqahâ'* dibandingkan *muhaddithûn* dalam menilai hadîth.

Kitab *al-Risâlah* dan *Ikhtilâf al-Hadîth*, sebagaimana dikemukakan, memang ditulis oleh al-Shâfi'î dalam konteks respon

---

hadîth tersebut *mursal*. Ibn Abî Shaybah juga menyatakan bahwa *isnâd* dari berbagai riwayat hadîth tersebut tidak lepas dari pembicaraan negatif (*maqâl*). Lihat al-San'ânî, *Subul al-Salâm*, vol. 3, 106. Berbeda dengan penilaian konvensional terhadap hadîth tersebut, David S. Powers melakukan penelusuran kesejarahan model *back projection* Schacht dan tiba pada kesimpulan bahwa karena tidak muncul di era wafat Nabi, pernyataan ini adalah kaedah fiqh (*qâ'idah fiqhîyah, legal maxim*) yang baru muncul dalam *Muwatta'* Mâlik yang kemudian diubah menjadi hadîth di tangan al-Shâfi'î. Lebih lanjut, lihat David S. Powers, *Studies in Qur'an and Hadîth*, 158-172; idem, "On the Abrogation of the Bequest Verses", 267-272. Meski tidak semua asumsi metodologis *back projection* adalah akurat, tapi metode ini bisa menunjukkan konteks historis sebuah hadîth muncul.

[287]Sebagaimana dikutip al-San'ânî, *Subul al-Salâm*, vol. 3, 106.

[288]Kemungkinan lain diamnya al-Bukhârî, terutama ketika melihat hadîth tersebut telah diklaim "*mutawâtir bi al-ma'nâ*", menunjukkan pengaruh klaim adanya konsensus tersebut.

[289]al-San'ânî, *Subul al-Salâm*, vol. 3, 106.

ashâb (*ahl*) *al-hadîth* terhadap *ashâb al-kalâm* dan *ashâb* (*ahl*) *al-ra'y*, sama halnya dengan kegelisahan Ibn Qutaybah ketika menulis *Ta'wil Mukhtalaf al-Hadîth*, yang diliputi oleh kritik rasional terhadap kontradiksi antar hadîth yang berujung dengan penolakannya sebagai argumen (*dalîl*).[290] Sebenarnya, kontradiksi di permukaan antarayat tersebut bisa diatasi dengan "solusi dari dalam", yaitu mencari hubungan koherensi antarayat. Namun, karena tujuan al-Shâfi'î untuk menempatkan kembali sunnah sebagai argumen (*dalîl*), kebuntuan penalaran koherensi tersebut segera dijustifikasi dengan sunnah ("solusi dari luar"). Justifikasi prematur ini menimbulkan "kesalahpahaman" dan kritik, tidak hanya dari tokoh klasik karena dianggap menempatkan sunnah sebagai penganulir (*nâsikh*) al-Qur'an.[291] Kritik dari tokoh kontemprer, seperti Abû Zayd, antara lain, adalah paradoks sebagai implikasi yang muncul dari "dualisme *nass*" dengan menempatkan sunnah sejajar dengan al-Qur'an.[292] Kritik tersebut adalah implikasi logis dari pemikiran yang ditawarkannya, meskipun ia sendiri bermaksud meletakkan hirarki argumen keagamaan (al-Qur'an, sunnah, *ijmâ'*, dan *qiyâs*) yang berimplikasi bahwa al-Qur'an hanya bisa di*naskh*

---

[290]Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 223-224.

[291]Lihat Abû al-Hasan al-Ash'arî, *Maqâlât al-Islâmiyîn wa Ikhtilâf al-Musallîn* (Beirut: al-maktabah al-'Asriyah, t th.), vol. 2, 278-279. Lihat pembelaan al-Zarkashî, seorang penganut Shâfi'iyah, terhadap al-Shâfi'î dalam *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, vol. 2, 37-38.

[292]Paradoks tersebut adalah karena dalam pemikiran al-Shâfi'î, ada konsep konsep hirarki argumen yang berimplikasi bahwa al-Qur'an sebagai teks primer tidak bisa di*naskh* dengan sunnah sebagai teks sekunder. Akan tetapi, dalam konteks *naskh* ayat wasiat ini, sunnah justeru memiliki posisi mandiri yang bisa membatalkan al-Qur'an. Menurut Abû Zayd, karena gagal mencari koherensi kandungan dua ayat tersebut, lalu mencari dasar pembenar dari hadîth yang *da'îf* tersebut, dan menjustifikasinya dengan *ijmâ'*, wajar kemudian ia dikritik sebagai "mengabaikan akal" (*ilghâ' al-'aql*) dan bukan "*nâsir al-sunnah*" yang sebenarnya berhak dilekatkan kepada Abû Hanîfah. Lihat Nasr Hâmid Abû Zayd, *al-Imâm al-Shâfi'î wa Ta'sîs al-Aydîlûjiyah al-Wasatîyah* (Cairo: Maktabat Madbûlî, 1996), 89-97.

dengan al-Qur'an. Paradoks al-Shâfi'î tersebut disebabkan oleh faktor ideologis.[293]

Ketiga, dengan problematika seperti itu, klaim *naskh* kemudian dijustifikasi dengan konsensus (*ijmâ'*). Di samping Tâwûs, lawan polemik langsung al-Shâfi'î, yang tidak setuju dengan *naskh* ayat wasiat, juga sejumlah *mufassir*, seperti al-Zamakhsharî dan al-Tabarî, serta sejumlah tokoh modern, seperti 'Abduh, 'Alî al-Sâyis, al-Jabrî, dan al-Saqâ, sebagaimana dijelaskan, sebelum al-Shâfi'î, al-Muhâsibî (w. 243 H) juga mengklaim bahwa ayat wasiat tidak dibatalkan adalah pendapat banyak orang, bahkan menjadi konsensus (*ijmâ'*) dalam pengertian bahwa wasiat dianjurkan untuk diberikan kepada siapa saja yang dikehendaki.[294] Jadi, terjadi *ijmâ' versus ijmâ'*.

Kemunculan *ijmâ'* di tangan al-Shâfi'î juga dikondisikan oleh ideologi, yaitu faksi keagamaan, yaitu konteks perdebatan *ahl al-hadîth versus ahl al-ra'y*. Setelah al-Shâfi'î, pendulum gerakan keagamaan bergeser lebih jauh ke arah anti-rasionalisme di tangan Ahmad bin Hanbal (w. 241 H/ 855 M) dan Dâwûd ibn Khalaf al-Zâhirî (w. 270 H/ 883 M) yang mendominasi peta pemikiran hukum di hampir seluruh abad ke-3 H/ 9 M.[295] Upaya al-Shâfi'î adalah keinginan membuat "jalan tengah" (moderasi, *wasatîyah*) yang tidak hanya berimbas kemudian ke sikap politik,[296] melainkan juga dalam hal doktrin melakukan "simplikasi", seperti pengidentikan sunnah

---

[293]Nasr Hâmid Abû Zayd, *al-Imâm al-Shâfi'î*, 97. Penting untuk dicatat di sini, pengaruh ideologi terhadap al-Shâfi'î dalam konteks ini berhubungan dengan posisinya ditengah perdebatan *ahl al-hadîth* dan *ahl al-ra'y*, dan keberpihakan terhadap *ahl al-hadîth* yang tipikal Sunnî. Sedangkan, analisis Abû Zayd bahwa ideologi Quraish yang berpengaruh terhadap indepensi sunnah adalah karena fakta bahwa al-Shâfi'î adalah keturunan suku Quraish yang cenderung mengkultuskan Nabi, adalah berlebihan. Bagaimanapun kecintaannya terhadap suku Quraish, sebagaimana juga kecintaan umat Islam, terhadap Nabi Muhammad tidak menyebabkan terjadinya pengkultusan (*qudsîyah*), apalagi hal itu dilakukan oleh al-Shâfi'î, seorang yang sadar akan batas teologis yang tidak boleh dilanggar.

[294]al-Hârith bin Asad Al-Muhâsibî, *al-'Aql wa Fahm al-Qurân*, ed. Husayn al-Quwwatilî (Beirut: Dâr al-Fikr dan Dâr al-Kindî, 1982), 442.

[295]Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, 32.

[296]Menurut Fazlur Rahman, dilema teologis "moderasi" dalam politik ternyata melahirkan sikap akomodatif dan opportunistik, karena diiringi oleh kepasifan moral. Lihat Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, 90-91.

dan *ijmâ'* yang secara historis memang dipengaruhi oleh suasana *epistemic fuqahâ'* sebelumnya.

Ijmâ' yang dimaksud oleh al-Shâfi'î tampak hanya kesepakatan lokal, yang tidak menutup kemugkinan terdapat perbedaan pendapat. Ahmad Hasan berkesimpulan tentang *ijmâ'* sebagai berikut:

> It seems that the concept of *ijmâ'* originally began as a theory of the will of the community. This theory continued for certain period of time untill the rise of scholars as a pressure group in the Muslim society. With their dominance in religious sphere, and with the separation of religion from politics in practice, the scholars were regarded as representing the will of the community. Another reason may be that the *'ulamâ* in the medieval times almost constituted the whole of the educated class and the intellectual elite of the society.[297]

Tampaknya bahwa konsep *ijmâ'* semula muncul sebagai sebuah teori tentang keinginan komunitas. Teori ini berlangsung selama periode waktu tertentu sampai muncul para ulama sebagai sebuah kelompok penekan dalam masyarakat muslim. Dengan peran dominan mereka dan dengan terpisahnya agama dari politik praktis, para ulama tersebut dianggap sebagai mewakili keinginan masyarakat. Alasan lain mungkin adalah bahwa *'ulamâ* pada masa pertengahan hampir semuanya merupakan seluruh kelas terdidik dan elit intelektual masyarakat.

Menurut Ahmad Hasan, pengertian *ijmâ'* yang berkembang dalam fase awal, seperti tampak pada Mâlik (w. 179 H), al-Shâfi'î (w. 204 H), al-Shaybânî (w. 172 H), al-Awzâ'î (w. 157 H), dan Abû Yûsuf (w. 182 H), hanya merupakan pendapat rata-rata para *fuqahâ'* di daerah-daerah tertentu, bukan *ijmâ'* universal semua daerah.[298] "Lokalitas" *ijmâ* yang terlihat dari diadopsinya kebiasaan (*'âdah*) dan penerimaan masyarakat lokal, baik Hijâz, Irak, atau Madinah, yang merupakan representasi keinginan masyarakat, sejalan dengan

---

[297] Ahmad Hasan, *The Early Development*., 260.

[298] Ibid., 174

tesis Wael B. Hallaq bahwa *ijmâ'* sebagai *ma'sûm* yang dialamatkan pada *ijmâ'* masyarakat atau "*ijmâ' al-'âmmah*" pada al-Shâfi'î digeser menjadi "*ijmâ' al-mujtahidîn*". Ini secara historis.[299] Tapi, Hallaq memberi catatan dari segi substansi bahwa penerimaan *ijmâ'* di kalangan Sunnî, terutama sesudah al-Juwaynî (w. 478 H), seperti terlihat dari ide kemaksuman yang sangat historis-politis ini, lebih banyak bertolak dari "keyakinan" (*conviction*), jika dilihat dari logika, hukum, atau teologi. [300]

3. Argumentasi Logika Teologis

Abdulaziz A. Sachedina pernah mengemukakan pertanyaan teologis: "*Is Islam an abrogation of Judeo-Christian revelation* (apakah Islam adalah suatu pembatalan terhadap wahyu Yahudi-Kristen)". Pertanyaan ini muncul dari fakta bahwa setiap agama, termasuk Islam, memiliki ide tentang keselamatan (*salvation, najâh, khalâs*) atau klaim kebenaran (*truth claim*) yang menjadi legitimasi kebenaran agama, sekaligus peneguh identitas komunal kolektif.[301] Klaim kebenaran itu juga memiliki implikasi politis secara luas karena menjadi justifikasi perjuangan (*jihâd*) untuk membebaskan Islam dari dominasi non-muslim.[302] Klaim ini, misalnya, seperti tampak pada *Kitâb al-Jihâd wa kitâb al-Jizyah wa Ahkâm al-Muhâribîn* karya al-Tabarî, berpengaruh pada munculnya hubungan keimanan-sejarah dan keimanan-kekuasaan. Implikasi lebih jauh adalah munculnya kategori *dâr al-harb* yang tidak lagi merepresentasikan semata tindakan (*al-takâlîf al-shar'îyah*), tapi merefleksikan

---

[299]Wael B. Hallaq, "On the Authoritativeness of Sunni Consensus", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 18 (1986), 433.

[300]Ibid., 450.

[301]Abdulaziz A. Sachedina, "Is Islam an Abrogation of Judeo-Christian Revelation Islamic Self-identification in the Classical and Modern Age", dalam *Concilium: International Journal for Theology*, 1994, vol. 4, Edisi *Islam: A Challenge for Christianity*, edit Hans Küng dan Jürgen Moltmann (London: SCM Press, 1994), 94-102; idem, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, terj. Satrio Wahono dengan judul *Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Serambi, 2001), 60-61.

[302]Abdulaziz A. Sachedina, "Islamic Theology of Christian-Muslim Relations," dalam *Journal for Islamic Studies*, vol. 18-19 (1998-1999), 4.

keyakinan, keinginan, harapan, dan ketakutan dengan non-muslim.[303]

Konsep "pembatalan al-Quran" (*naskh al-Qurân*) dihubungkan sebagai argumen dengan "pembatalan antar ajaran wahyu" (*naskh al-sharâi'*)[304] yang juga dikenal dengan "*naskh* eksternal" (*external abrogation*)[305] atau "*naskh* antaragama" (*interreligious supersession*).[306] Konsep *naskh* Islam terhadap agama-agama terdahulu menimbulkan reaksi, antara lain dari seorang penulis Yahudi, Saadya (Saadiyah) Gaon (w. 330 H/ 942 M), atau dikenal Sa'îd ibn Yûsuf al-Fayyûmî, dalam karyanya, *Kitâb al-Amânât wa al-I'tiqâdât* (*Seferha-'Emûnôt ve-ha-Deôt*), di mana ia menjelaskan teks Taurat dengan cara untuk menghindari ide bahwa tuhan "berubah pikiran", seperti kasus tentang pengorbanan Isaac (Ishâq).[307] Begitu juga, Sa'd bin Mansûr (Ibn Kammûnah) (w. 683 H/ 1284 M) dalam *Tanqîh al-Abhâth* menolak *naskh* dalam kitab suci Yahudi. Meskipun di kalangan mereka, ada yang menerima *naskh*, seperti Abraham bin David (Ibrâhîm bin Dâwûd).[308]

---

[303]Abdulaziz A. Sachedina, "Islamic Theology...", 17. Ayat-ayat al-Quran yang menjadi dasar harapan ini adalah ayat-ayat yang menyatakan bahwa bumi akan diwarisi oleh hamba-hamba Tuhan yang saleh, antara lain Q.21/73:105-107, Q.34/58:27.

[304]Tentang istilah-istilah teknis terkait, yaitu "*shir'ah*", "*sharî'ah*", "*dîn*", dan "*millah*", lihat dalam al-Râghib al-Isfahânî, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*, 181 (*dîn*), 261-262 (*shir'ah, sharî'ah, minhâj*), 476-477 (*millah*), dan 508 (*minhâj*); Jamâl Sâlih 'Atâyâ, *Haqîqat al-Naskh*, h. 35-64; Muhammad Sa'îd al-'Ashmâwî, *Usûl al-Sharî'ah* (Cairo: Maktabat Madbûlî dan Beirut: Dâr Iqra, 1983).

[305]Pembatalan dalam ajaran Islam sendiri melalui al-Qur'an sering disebut "*naskh* internal" (*internal abrogation*), sedangkan pembatalan antar ajaran agama disebut "*naskh* eksternal" (*external abrogation*). Lihat John Burton, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990), 184-198; Stefan Wild, "Abrogation", dalam Oliver Leaman (ed.), *The Qur'an: an Encyclopaedia* (New York: Routledge, 2006), 4-6.

[306]Andrew Rippin "Abrogation", dalam *Encylopaedia of Islam, Three*, ed. Gudrun Krämer et.al., 33-34 dalam www.brillonline.nl.ezproxy.library.univ.ca/subsriber/uid=3422/entryentry=ei3_COM-0104 (3 Februari 2008).

[307]Andrew Rippin "Abrogation", 34. Berbeda dengan tradisi yang berkembang di kalangan Yahudi, dalam Islam melalui literatur-literatur tafsir al-Qur'an, dikatakan bahwa anak yang diperintahkan untuk disembelih, sebagaimana disebut dalam Q.37/56:100-107, bukanlah Ishâq, melainkan Ismâ'îl.

[308]John Wansbrough, *Quranic Studies*, 200-201.

Dalam Islam sendiri, ulasan teologis dalam literatur awal, antara lain, dikemukakan oleh Jalâl al-Dîn al-Suyûtî (w. 911 H/ 1505 M) dalam *Nuzûl 'Îsâ bin Maryam Âkhir al-Zamân.*[309] Literatur-literatur klasik, baik ilmu *kalâm* maupun *'ulûm al-Qurân* tentang *naskh*, mengemukakan justifikasi *naskh* al-Qurân melalui argumen teologis bahwa Islam sebagai agama dengan al-Qur'an sebagai kitab suci terakhir merevisi wahyu-wahyu yang bersifat transisional dan spesifik. Argumen ini semula berkembang dalam *kalâm* tentang argumen keabsahan kenabian (*sihhat al-nubûwah*) Muhammad saw., seperti tampak dalam uraian al-Îjî (w. 756 H/ 1355 M),[310] al-Baghdâdî (w. 429 H/1037 M),[311] dan 'Abd al-Jabbâr (w. 415 H/ 1024 M)[312] yang sangat diwarnai oleh konteks dialektika-apologetik teologi Islam berhadapan dengan teologi-teologi lain. Di antara argumen yang dikemukakan adalah kemukjizatan (*i'jâz*) al-Qurân, posisinya sebagai wahyu yang membatalkan wahyu-wahyu lain, dan bantahan atas konsep keabadian ajaran Mûsâ as. dan konsep *badâ* sebagai wacana tandingan Yahudi, baik Sham'ûnîyah (sekte Sham'ûn bin Ya'qûb), 'Anânîyah ('Anân bin Dâwûd), maupun 'Îsawîyah (Abû 'Îsâ Ishâq bin Ya'qûb al-Asfihânî).

Argumen teologis *naskh* ini berkembang, tidak hanya sebagai *counter* atas konsep *badâ'* yang juga diusung oleh Shî'ah Râfidah,[313]

---

[309] Andrew Rippin "Abrogation", 35.

[310] Adud al-Din al-Îjî, *al-Mawâqif*, 357-358.

[311] 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, *Usûl al-Dîn* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1981), 226-227. Dalam karyanya, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, uraian teologis ini justeru tidak ditemukan.

[312] (Pseudo) 'Abd al-Jabbâr, *Sharh al-Usûl al-Khamsah*, 576-595.

[313] Lihat Mustafâ Zayd, *al-Naskh fî al-Qur'ân al-Karîm*, vol. 1, 23-30; 'Alî Hasan al-'Arîd, *Fath al-Mannân fî Naskh al-Qur'ân* (Mesir: Maktabat al-Khûnijî, 1973), 54-56. Kritik ini dalam perspektif beberapa ulama Shî'ah, seperti Ja'far al-Subhânî, Mûsâ al-Mûsawî, al-Tûsî (w. 480 H), dan Shaykh al-Mufîd (w. 413 H), dianggap sebagai kesalahpahaman karena konsep ini secara historis muncul pada abad ke-3 H berkaitan dengan tuduhan terhadap Imam Ja'far sebagai menetapkan sendiri kehendaknya dalam menetapkan imam sesudahnya. Menurut kaedah mereka, imam ditunjuk berdasarkan keturunan dari ayah ke anak tertua. Kaedah ini terlanggar ketika Ismail, anak tertua Imam Ja'far, meninggal sehingga ia harus menunjuk Mûsâ al-Kâzim. Lihat M. Quraish Shihab, *Sunnah-Syi'ah*, 169-183.

melainkan juga melebar sebagai kritik atas distorsi (*tahrîf*) dalam Bible dan perubahan ajaran yang terjadi di dalamnya dibanding ajaran Taurat sebagai bukti pembatalan.[314] Dalam konteks kritik terhadap Yahudi, tulisan semisal Ibn Rabbân, Ibn Qutaybah, al-Mas'ûdî, Qirqisânî, al-Bâqillânî, al-Bîrûnî, dan Ibn Hazm mengungkap dua persoalan penting ini, yaitu persoalan *naskh* hukum Mûsâ dan otentisitas kitab suci Yahudi.[315]

Sebagaimana dianut umumnya dalam Islam, fase perkembangan wahyu-wahyu terdahulu dikaitkan dengan fungsi al-Qur'an dilihat sebagai berikut. *Pertama*, fase perkembangan otentik ajaran teologis "Islam general" (*al-islâm al-'âm*)[316] agama-agama Ibrahîm (Q.5/112:44-48, Q.3/89:81-85). Dalam konteks ini, al-Qur'an berfungsi menjadi pembenaran (*tasdîq*) isi kitab-kitab suci terdahulu. Sedangkan, ketentuan praktis-non-teologis (*'amalîyah*) ada dua bentuk, yaitu yang tidak berubah, seperti sembilan ajaran pokok (Q.6/55:151-153), diafirmasi oleh al-Qur'an dan yang mengalami perubahan karena bersifat kondisional yang dibatasi oleh waktu yang dianulir, baik secara total (*al-naskh al-kullî*) atau parsial (*al-naskh al-juz'i*).[317] *Kedua*, fase terjadinya distorsi kitab suci, sehingga al-Qur'an berfungsi sebagai pembenaran (*tasdîq*) ajaran yang masih otentik sekaligus revisi (*tashîh*)—atau "*muhaymin*" dalam term al-Qur'an sendiri— terhadap distorsi tersebut (Q.5/112:41). Al-Qur'an sebagai wahyu terakhir mengemukakan ajaran "islam spesifik" (*al-islâm al-khâss*), yaitu agama Islam yang disampaikan oleh Nabi Muhammad yang, meski memuat ajaran *tawhîd* yang sama, memiliki

---

[314]Lihat Mustafâ Zayd, *al-Naskh fî al-Qur'ân al-Karîm*, vol. 1, 50-58. Tentang isu terjadi *naskh* ajaran-ajaran sebelum Islam, lihat misalnya Maulana M. Rahmatullah Kairanvi, *Izhar-ul-Haq*, vol. 3 (London: TaHa Publishers Ltd., 1990); Sha'bân Muhammad 'Ismâ'îl, *Nazarîyat al-Naskh fî al-Sharâ'i' al-Samâwîyah* (Cairo: Dâr al-Salâm, 1988), 43-60.

[315]Secara khusus, lihat Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible from Ibn Rabban to Ibn Hazm* (Leiden: E. J. Brill, 1996), 192-248.

[316]"Islam general" (*al-islâm al-'âm*) adalah agama yang sama-sama disampaikan oleh semua rasul yang tidak bercirikan "ketundukan" (*inqîyâd*), melainkan juga *tawhîd* sebagai dasarnya (Q.2/87:132-133, Q.6/55:161-163, Q.10/51:72, Q.84/83, Q.3/89:53). "Islam spesifik" (*al-islâm al-khâss*) adalah agama Islam (Q.5/112:3). Sha'bân Muhammad 'Ismâ'îl, *Nazarîyat al-Naskh*, 61-62.

[317]Ibid., 64-66.

karakter khusus dalam ketentuan praktis (*amalîyah*), sehingga "sharî'ah umat dahulu" (*shar' man qablanâ*) harus diukur dengan tolok-ukur ajaran Islam.[318]

Penjelasan teologis seperti ini dijadikan sebagai argumen *naskh* al-Qur'an. Semula karya-karya awal *naskh*, seperti karya Qatâdah (w. 117 H/ 735 M), Ibn Shihâb al-Zuhrî (w. 124 H/ 742 M) di abad ke-2 H, begitu juga karya Abû 'Ubayd al-Qâsim bin Sallâm (w. 224 H) di abad ke-3 H, tidak memuat argumen ini. Ini barangkali karena mereka tidak bersentuhan langsung dengan perdebatan isu-isu teologis. Kondisi ini berbeda dengan kondisi yang dialami oleh al-Hârith bin Asad al-Muhâsibî (w. 243 H/ 857-858 M) yang hidup dalam konteks pertikaian tokoh-tokoh *kalâm*, tasawuf, fiqh, dan hadîth di masa Dinasti 'Abbâsîyah.[319] Dalam karyanya, *Fahm al-Qur'ân*, ia mengemukakan argumen teologis versi *Ahl al-Sunnah* secara sistematis untuk mengkritik lawannya. Kritiknya ditujukan kepada konsep Shî'ah Râfidah tentang *badâ'*,[320] konsep "kalangan penganut *bid'ah-bid'ah*" (*ahl al-bida'*, Mu'tazilah, khususnya Abû al-Hudhayl al-'Allâf) tentang *badâ'*, sifat berkehendak (*irâdah*), mendengar (*sam'*), melihat (*basar*), transendensi (*al-'ulûw*) Tuhan,[321] dan keterciptaan al-Qur'ân,[322] konsep "kalangan sesat" (*ahl al-dalâl*, Jahmîyah) tentang *tanzîh* Tuhan dari semua sifat,[323] dan konsep Hashawîyah tentang pembatalan pada berita.[324]

---

[318]Ibid., 66-67.

[319]Lihat Husayn al-Quwwatilî "al-Hârith al-Muhâsibî: Hayâtuh wa Madhhabuh al-'Aqlî", dalam al-Muhâsibî, *al-'Aql wa Fahm al-Qurân*, 9-48. Lihat juga Christopher Melchett, "Qur̤anic Abrogation Across the Ninth Century: Shâfi'î, Abû 'Ubayd, Muhâsibî, and Ibn Qutaybah", dalam *Studies in Islamic Legal Theory*, ed. Bernard G. Weiss (Leiden: Brill, 2002), dikutip dalam http://www.jrbentn.blogspot.com (5 Januari 2009)

[320]al-Muhâsibî, *al-'Aql wa Fahm al-Qur̤ân*, 333-341. Yang dimaksud oleh al-Muhâsibî dengan *badâ* di kalangan Mu'tazilah adalah konsep tentang kehendak (*irâdah*) Tuhan bukan sifat Tuhan, sehingga tidak kekal. Padahal, menurutnya, kehendak Tuhan bersifat kekal yang meliputi kejadian yang akan terjadi, meski terjadi pembatalan (*naskh*), dan perubahan yang terjadi bukanlah perubahan kehendak Tuhan, melainkan perubahan waktu yang sudah diketahui-Nya.

[321]Ibid., 341-348.

[322]Ibid., 363-369.

[323]Ibid., 348-356.

[324]Ibid., 356-359.

Meskipun kritik al-Muhâsibî ditujukan kepada antaraliran *kalâm*, seperti tentang *badâ'* di kalangan Mu'tazilah dan Râfidah, argumen tersebut pada substansinya juga memuat kritik atas teologi Yahudi. Akan tetapi, argumennya tidak memuat secara eksplisit isu *naskh* eksternal. Pada abad ke-5 H, Makkî al-Qaysî (w. 437 H) dalam *al-Îdâh* kemudian mengklaim orisinalitas argumen teologis yang sebenarnya hampir seluruhnya sama dengan argumen al-Muhâsibî, kecuali isu ini, yang disebutnya sebagai dasar (*asl*) bagi klaim keberadaan *naskh*.[325]

Memang, keyakinan tentang *naskh* wahyu-wahyu terdahulu tampak merupakan sebuah "aksioma" teologi Islam, seperti misalnya dibuktikan oleh al-Bayhaqî (w. 458 H) dalam *Dalâ'il al-Nubûwah* dengan berbagai pembuktian, baik sejarah maupun riwayat, seperti riwayat bahwa keberadaan Nabi Muhammad dan umatnya disebut dalam kitab-kitab suci terdahulu.[326] Bahkan, al-Shawkânî (w. 1255 H/ 1839 M) beranggapan bahwa, karena *naskh* eskternal sudah merupakan konsensus dan berkaitan dengan ajaran-ajaran fundamental agama (*al-darûrîyât al-dînîyah*), berbeda pendapat dengan hal ini adalah kekufuran (*khilâf kufrî*).[327]

Fakta di atas dengan jelas menunjukkan bahwa argumen yang dikembangkan dalam literatur *naskh* dipengaruhi oleh perdebatan *kalâm*, bukan sebaliknya.[328] Sebagaimana dijelaskan Fakhr al-Dîn al-Râzî, *naskh* internal dijustifikasi secara analogis dengan keberadaan *naskh* eksternal:

---

[325]Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh*, 55-59. Makkî menggunakan istilah pergantian "*sharî'ah*" dan "*millah*". Al-Nahhâs, sebenarnya, pernah mengemukakan secara singkat persoalan *naskh* eksternal (*al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, edisi al-Maktabah al-Azharîyah li al-Turâth, 16). Karena keterbatasan uraian al-Nahhâs dan al-Muhâsibî tersebut, Makkî mengklaim orisinalitas penjelasannya.

[326]al-Bayhaqi, *Dalâ'il al-Nubûwah*, vol. I, ed. Abd al-Rahmân Muhammad 'Uthmân (Beirut: Dâr al-Fikr, 1983), 277-285.

[327]al-Shawkânî, *Irshâd al-Fuhûl*, 185.

[328]Menurut Sachedina, isu *naskh* eksternal dipengaruhi oleh teori *naskh* hukum dalam al-Qur'an (Abdulaziz A. Sachedina, "Is Islam an Abrogation...," 97). Benar bahwa isu *naskh* hukum dalam ayat-ayat al-Qur'an muncul seiring dengan periode awal tafsir al-Qur'an sejak sahabat Nabi. Tapi, argumen teologis ini tidak muncul, kecuali setelah al-Muhâsibî, kemudian diikuti oleh Makkî al-Qaysî.

إن الدلالة القاطعة دلت على نبوة محمد عليه الصلاة و السلام,
و نبوته لا تصح إلا مع القول بنسخ شرع من قبله,
فوجب القطع بالنسخ.[329]

Sesungguhnya pembuktian yang pasti menunjukkan kenabian Muhammad *'alayh al-salâh wa al-salâm*.

Sedangkan, kenabian beliau tidak bisa dianggap benar, kecuali dengan mengatakan terjadi *naskh* ajaran umat terdahulu.

Dengan demikian, bisa dipastikan adanya *naskh*.

Meski demikian, tidak semua penulis *naskh* atau *mufassir* dalam perkembangannya kemudian menerapkan argumen teologis ini sebagai argumen yang tidak terpisahkan dari klaim *naskh* al-Qur'an. Menurut Sachedina, al-Tabarî menolak *naskh* eksternal karena bertentangan dengan keadilan Tuhan.[330] Menurut Rashîd Ridâ (w. 1935 M), tidak ada pembatalan janji keselamatan bagi agama-agama terdahulu, juga atas dasar prinsip keadilan Tuhan dengan memperlakukan mereka menurut ketentuan (*sunnah*) yang sama, bahwa keselamatan—selama dalam batas iman kepada Allah swt, hari kiamat, dan amal saleh—bukan terletak pada jenis agama (*al-jinsîyât al-dînîyah*).[331] Al-Tabâtabâ'î (w. 1982 M) juga menolak

---

[329]Fakhr al-Dîn al-Râzî, *al-Mahsûl*,vol. 3, 294. Lihat juga Shu'lah, *Sa'wat al-Râsikh*, 91.

[330]Abdulaziz A. Sachedina, "Is Islam an Abrogation...," 97.

[331]Muhammad Rashîd Ridâ, *Tafsîr al-Manâr*, vol. 1, 235-236 dalam penafsiran Q 2/ 87:62. Pendapat ini tidak boleh dipahami terpisah dari pentingnya frase *man âmana bi Allâh wa al-yawm al-âkhir wa 'amila sâlihan* yang, menurut Ridâ, adalah syarat bagi kelompok agama yang disebut sebelumnya (umat Nabi Muhammad saw., Yahudi, Kristen, dan Sâbiûn). Penekanan syarat ini sama dengan penekanan al-Tabâtabâî yang menyebutnya sebagai hakikat iman yang harus melekat pada iman lahiri, atau seperti ditegaskan oleh Ibn 'Arabî, "*îmân haqîqî*" menjadi syarat "*îmân taqlîdî*". Lihat al-Tabâtabâî, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qurân*, vol. 1 (Teheran: Dâr al-Kutub al-Islâmîyah, 1397 H), 194; Ibn 'Arabî, *Tafsîr Ibn 'Arabî*, ed. al-Shaykh 'Abd al-Wârith Muhammad 'Ali, vol. 1 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 2001), 56-57. Lihat juga rangkuman dan analisis penafsiran al-Tabarî, al-Tûsî, al-Zamakhsharî, Abû al-Futûh al-Râzî, Ibn al-Jawzî, Fakhr al-Dîn al-Râzî, Ibn Kathîr, Kâshânî, Rashîd Ridâ, dan al-Tabâtabâî dalam Jane Dammen McAuliffe, *Qurânic Christians: an Analysis of Classical and Modern Exegesis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 93-128. Bandingkan dengan Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an* (Giblartar: Dar al-Andalus, 1980), 14. Berbeda dengan penafsiran ini, Fazlur

pembatalan janji keselamatan berkaitan dengan kelompok agama-agama terdahulu yang masih ber*tawhîd*.[332] Persoalannya adalah apakah perbedaan sharî'ah antar agama tersebut harus dipandang sebagai *naskh* eksternal Al-Tabâtabâ'î berpendapat bahwa *naskh* tidak hanya terjadi pada konteks hukum, melainkan segala bentuk penciptaan (*takwînîyât*), termasuk pergantian hukum agama dengan yang lain karena tuntutan *maslahah* zaman, seperti *naskh* Taurat.[333] Menurut al-Sayyid al-Sharîf al-Radî (w. 406 H), perbedaan sharî'ah, sebagaimana halnya *naskh*, tidak bisa disebut sebagai perbedaan, melainkan kesesuaian, karena perubahan yang terjadi hanya karena tuntutan *maslahah*.[334] Namun, mayoritas *mufassir*, seperti Ibn Kathîr[335] dan beberapa *mufassir* belakangan, sebagaimana dikemukakan, seperti al-Biqâ'î dan Ibn 'Âshûr, menerimanya atas prinsip kronologi dan fakta dalam al-Qur'an sendiri.[336]

Rahman menafsirkan Q.2/87: 62 dan Q.5/112:69 sebagai janji keselamatan bagi komunitas non-muslim, tanpa mengajukan syarat keimanan dan tanpa pemilahan sejarah. Ia mengatakan: "In both these verses, the vast majority of Muslim commentators exercise themselves fruitlessly to avoid having to admit the obvious meaning: that those—from any section of humankind—who believe in God and the Last Day and do good deeds are saving. They either say that by Jews, Christians, and Sabaeans here meant those who have actually become "Muslims"—which interpretation is clearly belied by the fact that "Muslims" constitute only the first of the four groups of "those who believe"—or that they were those good Jews, Christians, and Sabaeans who lived before the advent of the Prophet Muhammad—which is an even worse *tour de force*." Rahman menekankan iman yang oleh mayoritas *mufassir* dianggap sebagai syarat keselamatan sebagai "kebaikan universal" (*universal goodness*). (Fazlur Rahman, *The Major Themes of the Qur'an*, 166).

[332]al-Tabâtabâ'î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, vol. 1, 194.

[333]Ibid., 255. Menurut al-Awsî, apa yang disebut al-Tabâtabâ'î sebagai *naskh* dalam penciptaan dalam tradisi Shî'ah disebut sebagai *badâ'*. 'Alî al-Awsî, *al-Tabâtabâ'î wa Manhajuh fî Tafsîrih al-Mîzân* (Iran: Mu'âwanîyat al-Ri'âsah li al-'Alâqât al-Dawlîyah fî Munazzamat al-I'lâm al-Islâmî, 1360 H), 223-226.

[334]al-Sayyid al-Sharîf al-Radî, *Haqâ'iq al-Ta'wîl fî Mutashâbih al-Tanzîl*, vol. 5 (Beirut: Dâr al-Adwâ', 1986), 145.

[335]Abdulaziz A. Sachedina, "Is Islam an Abrogation...," 98.

[336]Sachedina mengemukakan analisis keterpengaruhan bahwa isu pembatalan Islam atas agama-agama Ibrahim (*Abrahamic religions*) monotheistik sebelumnya dipengaruhi oleh polemik Kristen yang mengklaim agama mereka menganulir Yahudi. Lihat Abdulaziz A. Sachedina, "Is Islam an Abrogation...," 96; idem, *The Islamic Roots of Democratic*

Dengan demikian, para penulis *naskh* dan *mufassir*, baik pendukung (*proponent*) maupun penolak (*opponent*) terpolarisasi menjadi dua kelompok. Pertama, ada yang menganggap *naskh* sharî'ah dan *naskh* al-Qur'an sebagai dua hal berbeda, berdiri sendiri, dan tidak saling terkait, sebagaimana tampak bahwa argumen ini tidak muncul dalam karya-karya awal *naskh* pra-Muhâsibî, seperti karya Qatâdah, al-Zuhrî, dan Abû 'Ubayd. Kedua, ada yang menganggap *naskh* eksternal sebagai bagian tak terpisahkan dari *naskh* al-Qur'an.

Argumen teologis pendukung *naskh* al-Qur'an, yang diletakkan oleh al-Muhâsibî dan disempurnakan oleh Makkî al-Qaysî tersebut, menguat dalam karya-karya kalangan *usûliyûn*,[337] seperti tampak pada penjelasan al-Juwaynî,[338] al-Ghazâlî,[339] Abû al-Husayn al-Basrî,[340] Fakhr al-Dîn al-Râzî,[341] dan al-Âmidî.[342] Di samping itu, karya-karya tafsir juga diwarnai oleh uraian konteks sosio-historis turun ayat yang banyak diliputi oleh polemik Islam-Yahudi. Di sisi lain, sebagian penolak *naskh* al-Qur'an juga bertolak dari argumen yang sama. 'Abd al-Muta'âl al-Jabrî,[343] misalnya, dengan bertolak

---

Pluralism, 67. Hal yang sama juga dikemukakan oleh Nöldeke, karena konsep itu dianggap mengejutkan (*unerhörter*) dalam Islam, karena diambil dari konsep Kristen (Ahmed Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, 69). Akan tetapi, analisis ini terbantah dengan fakta dalam al-Qur'an yang harus dilihat sebagai kesinambungan (membenarkan/*musaddiq*) sekaligus revisi (*muhaymin*) ajaran-ajaran, kecuali soal teologi, dalam wahyu terdahulu, yang sebenarnya logis sebagai akibat dari perubahan waktu.

[337]Abdulaziz A. Sachedina, "Islamic Theology...", 3; idem, "Political Implications of the Islamic Notion of 'Supersession' as Reflected in Islamic Jurisprudence", artikel dipresentasikan pada Konferensi tentang *Muslim Perceptions of Christianity, Christian Perceptions of Islam: the Historical Records*, diselenggarakan oleh the Royal Institute of Inter-Faith Studies, Amman, Jordan, 21-28 Agustus 1995.

[338]Al-Juwaynî mengkritik pandangan Yahudi dan Shî'ah Râfidah tentang *badâ'* serta, secara khusus, pandangan Yahudi tentang keabadian sharî'ah Mûsâ. Lihat al-Juwaynî, *al-Burhân*, 248, 251.

[339]Menurut al-Ghazâlî, pandangan bahwa sharî'ah Nabi Muhammad menganulir sharî'ah-sharî'ah terdahulu merupakan konsensus ulama (*ijmâ'*). Lihat Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ min 'Ilm al-Usûl*, 213.

[340]Abû al-Husyan al-Basrî, *al-Mu'tamad fî Usûl al-Fiqh*, 372-375.

[341]Fakhr al-Dîn al-Râzî, *al-Mahsûl*, 300-306.

[342]Sayf al-Dîn al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Usûl al-Ahkâm*, vol. 3, 179.

[343]'Abd al-Muta'âl al-Jabrî, *al-Naskh fî al-Sharî'ah al-Islâmîyah*, 145-155; idem, *Lâ Naskh fî al-Qurân, Limâdhâ*, 16-17.

dari penafsiran "*âyah*" (Q.2/87:106) sebagai "sharî`ah" mengemukakan konsep *naskh* sharî'ah sebagai alternatif *naskh* al-Qur'an. Sebaliknya, Jamâl Sâlih 'Atâyâ, mengemukakan penolakan *naskh* al-Qur'an justeru bertolak dari argumen sebaliknya, yaitu melalui (1) konsep "keesaan Tuhan" (*ahadîyat Allâh*) dalam pengertian bahwa karena Tuhan esa *dhât*-Nya yang berakibat logis keesaan firman dan perbuatan-Nya, maka tidak akan ada kontradiksi dalam ketetapan-ketetapan-Nya;[344] (2) "kesatuan kitab suci" (*ahadîyat/ wahdat al-kitâb*) dalam pengertian bahwa meski memiliki kitab suci masing-masing, agama-agama monotheistik bersumber dari tuhan yang sama, sehingga sharî'ah-sharî'ah yang muncul dalam berbagai konteks ruang dan waktu sebenarnya tidak bertentangan, melainkan saling menyempurnakan, sehingga tidak ada *naskh* sharî'ah,[345] karena kesamaan misi *tawhîd* para nabi sebagai "kesatuan agama" (*wahdat al-dîn*);[346] (3) kitab suci yang diturunkan oleh Tuhan adalah *muhkam* dalam pengertian tidak mengandung kekeliruan.[347]

Dari uraian di atas, kita bisa menyimpulkan bahwa secara historis, argumen *naskh* eksternal sebagai pembenaran *naskh* al-

---

[344]Jamâl Sâlih 'Atâyâ, *Haqîqat al-Naskh*, 24. Ayat-ayat al-Qur'an yang dijadikan rujukan adalah Q.21/73: 22 dan Q.23/74:91

[345]Ibid., 24, 44-47. Lihat Q.6/55:115, Q.5/112:48, Q.50/34:29, Q.6/55:89-90, Q.4/92:163-165, Q.5/112:68, Q.42/62:13, dan Q.22/103:78.

[346]Ibid., 47-52. Lihat Q.2/87:4-5, 40-41, 136, 285, Q.3/89:199, Q.5/112:86, Q.28/49:52-53, dan Q.42/62:13-15. Istilah "kesatuan agama" (*wahdat al-dîn*) ini harus dibedakan dari "kesatuan agama-agama" (*wahdat al-adyân*). Yang pertama dimaksudkan sebagai "kesatuan agama Islam", namun terdapat perbedaan sharî'ah sebagai aturan-aturan praktis-amaliyah antar para nabi dengan tetap memiliki pengakuan *tawhîd* yang sama. Sedangkan, yang kedua, sebagaimana dikemukakan oleh 'Abd al-Karîm al-Jîlî (w. 805 H), adalah pengakuan bahwa agama-agama selain Islam (*kuffâr, tabi'ah, al-dahriyah, falâsifah*, dan *nasârâ*) memiliki aspek ketundukan tertentu (*'ibâdah*) terhadap Allah swt, karena prinsip teologis-sufistik al-Jîlî bahwa Tuhan menciptakan semua yang ada pada dasarnya memiliki sifat ketundukan. Namun, al-Jîlî tetap menolak adanya keselamatan bagi kelompok di luar Islam. Lihat al-Jîlî, *al-Insân al-Kâmil fî Ma'rifat al-Awâkhir wa al-Awâ'il* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 119-128

[347]Jamâl Sâlih 'Atâyâ, *Haqîqat al-Naskh*, 25. Lihat Q.11/52:1, Q.41/61:41-42, dan Q.15/54:9

Qur'an bukan produk orisinal literatur *naskh*, melainkan diadopsi dari penjelasan teologis tentang keabsahan kenabian Muhammad saw. dan dalam perkembangannya kemudian juga tidak diterima secara utuh oleh semua penulis *naskh*. Di samping persoalan historis, argumen teologis ini juga dari substansinya tidak efektif dan kontraproduktif, karena *i'jâz* al-Qur'an sendiri sebagai dasar pembuktian keabsahan kenabian dan keabsahan *naskh* wahyu-wahyu terdahulu, bertentangan dengan konsep *naskh* al-Qur'an yang sebenarnya membenarkan kontradiksi kandungannya.[348] Sebenarnya, keduanya adalah dua hal yang berbeda, secara historis dan subtansial. Hanya yang penting untuk dicatat adalah bahwa argumen teologis tersebut digunakan oleh mayoritas penulis sebagai argumen teologis *naskh* al-Qur'an.

3. Argumentasi Logika Yuridis

Secara historis, tafsir berkembang lebih awal dibandingkan ilmu-ilmu Islam lain.[349] Oleh karena itu, perkembangan hukum Islam dihadapkan dengan perkembangan *'ulûm al-Qur'ân*, terutama argumen teori *naskh*, secara sederhana, bisa dilihat dari dua fase. *Pertama*, pra-kodifikasi *usûl al-fiqh* (pra-Shâfi'î). Menurut Wael B. Hallaq, perkembangan awal ditandai dengan aktivitas tekstualisasi gradual hukum Islam yang menentukan perkembangannya kemudian, dalam dua dekade akhir abad ke-1 H dan dua dekade awal abad ke-2 H (700-735 M). Pada fase ini, muncul para *fuqahâ* yang ahli bidang tertentu, seperti Sulaymân bin Yasâr (w. 110 H/ 728 M) dan 'Abdullah bin 'Utbah (w. 98 H/ 716 M) di Madinah. Para tokoh tersebut fase ini bukan perintis *usûl al-fiqh*, tapi ahli disiplin tertentu, yaitu pengetahuan hukum sebagai kualitas *epistemic* sebagai pemutus final dalam penetapan hukum. Aktivitas tekstualisasi hukum tersebut, antara lain, berkaitan dengan

---

[348]John Burton, "Naskh", dalam *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, vol. 7, ed. C.E. Bosworth et.al. (Leiden dan New York: E. J. Brill, 1993), 1010.

[349]Ibn 'Âshûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, vol. 1, 14.

pengumpulan al-Qur'an. *Naskh* muncul ketika itu sebagai metode solusi kontradiksi antarayat hukum. *Concern* utama bukan teologi yang sesungguhnya berkembang kemudian, melainkan keinginan mereka untuk menerapkan pesan al-Quṛan melalui kandungan eksplisitnya. Dengan sikap "tekstual" tersebut, *naskh* menjadi solusi jika dianggap terjadi kontradiksi antarayat.[350] Penjelasan *naskh* pada fase ini tidak melebihi dari riwayat-riwayat tentang kontroversi ayat-ayat *mansûkh*.[351] Hingga munculnya karya-karya awal *naskh*, seperti karya al-Zuhrî (w. 124 H/ 742 M) dan Qatâdah (w. 117 H/ 735 M), *naskh* masih bergerak pada level penjelasan *'ulûm al-Quṛân*, tidak ada penjelasan dari perspektif *usûl al-fiqh*.

Kedua, fase kodifikasi *usûl al-fiqh*. Kalangan *usûliyûn*lah yang merumuskan secara mendalam dan komprehensif teori *naskh*. Bahkan, menurut Burton, mereka memiliki penjelasan sendiri tentang proses pengumpulan (*jam'*) al-Qur'an untuk menopang teori mereka tentang *naskh* yang kemudian mengaburkan fakta sesungguhnya bahwa *mushaf* sekarang adalah *mushaf* Nabi Muhammad.[352] Meskipun kesimpulan seperti ini—bahwa al-Qur'an

---

[350]Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, 8-9; idem, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 66-67

[351]David S. Powers, "The Exegetical Genre *Nâsikh al-Quṛân wa Mansûkhuhu*", dalam *Approaches to the History of the Interpretation of the Quṛan*, ed. Andrew Rippin (Oxford: Clarendon Press, 1998), 119-120.

[352]Burton dalam risetnya tentang pengumpulan al-Qur'an bertolak dari kritiknya terhadap Nöldeke dan Schwally tentang pengumpulan al-Qur'an dari Abû Bakr, 'Umar, hingga 'Uthmân, yang berakhir pada *suhuf* Hafsah. Menurut Burton, mereka berdua gagal membedakan antara "pengumpulan al-Quṛan" (*jam' al-Quṛân*) dan "pengumpulan beberapa *mushaf*" (*jam' al-masâhif*). Tesis utama yang dikemukakannya adalah bahwa "apa yang kita miliki sekarang yang ada di tangan kita adalah *mushaf* Nabi Muhammad" (*what we have today in our hands is the mushaf of Muhammad*). Dalam persoalan pembatalan bacaan dan kandungan hukumnya (*naskh al-tilâwah wa al-hukm*) dan pembatalan bacaannya saja (*naskh al-tilâwah dûna al-hukm*), misalnya, Burton menjelaskan implikasi teori tersebut pada penerimaan kita bahwa *mushaf* yang dikumpulkan pada masa 'Uthmân tidak memenuhi standar wahyu (al-Qur'an) yang pernah diwahyukan kepada Nabi Muhammad dari segi hukum Islam. Berkaitan dengan teori kedua *naskh*, hal itu berimplikasi bahwa kaum muslim tidak memiliki dokumen al-Qur'an yang bisa diedit, diperiksa, dan diajarkan oleh orang-orang pernah menerima dari Nabi. Semua itu terjadi karena para ahli hukum Islam belakangan mengemukakan penjelasan tentang proses

"diedit, dicek, dan disebarluaskan" oleh Nabi sendiri—dinilai oleh Fazlur Rahman sebagai kesimpulan yang terlalu jauh,[353] setidaknya, sebagaimana ditegaskannya, karena konsep *naskh* menurut al-Qur'an sendiri telah mengalami pergeseran di tangan *usûlîyûn*.[354] Di antara argumen-argumen *naskh* yang dikembangkan oleh kalangan *usûlîyûn*, dalam *al-Risâlah*, al-Shâfi'î menyatakan bahwa *naskh* disyariatkan sebagai rahmat dengan dua bentuk: keringanan dan "perluasan" atau penambahan beban *taklîf*, atau manfaat dan ganjaran.[355] Kalangan *usûliyûn* eksponen al-Shâfi'î sesudahnya, seperti al-Ghazâlî dalam *al-Mustasfâ*,[356] Abû al-Husayn al-Basrî, seorang *usûlî* beraliran teologi Mu'tazilah dan fiqh Shâfi'îyah, dalam *al-Mu'tamad*,[357] Fakhr al-Dîn al-Râzî dalam *al-Mahsûl*,[358] dan Shams al-Dîn al-Asfihânî dalam *Sharh al-Minhâj li al-Baydâwî*,[359] mengemukakan argumen ini lebih rinci. Menurut tiga *usûlî* ini, "kesetaraan" (*mithl*) dan "kelebihbaikan" (*khayr*) (Q.2/87:106) diukur dengan standar kelebihbanyakan ganjaran di akhirat. Khusus

---

pengumpulan al-Qur'an tersebut hanya untuk menopang teori mereka tentang *naskh*. Motif inilah, menurut Burton, yang menyebabkan mereka menyisihkan Nabi mereka dalam sejarah pengumpulan al-Qur'an. Lihat lebih lanjut John Burton, *The Collection of the Qur'ân* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977). Sedangkan, John Wansbrough, teks final al-Qur'an adalah produk dari sumber-sumber "tradisi" (seperti munculnya teori *naskh*) yang berkembang satu atau dua abad setelah wafat Nabi. Lihat *Quranic Studies*, 191-202.

[353]Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'ân*, xv.

[354]Ibid., 89-90.

[355]al-Shâfi'î, *al-Risâlah*, 106. Teks yang sama direproduksi dalam al-Shâfi'î, *Tafsîr al-Imâm al-Shâfi'î*, kompilasi dan suntingan (*tahqîq*) Mujdî bin Mansûr bin Sayyid al-Shûrâ (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1995), 10.

[356]Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, vol. 1, 226-228.

[357]Lihat Abû al-Husayn al-Basrî, *al-Mu'tamad fî Usûl al-Fiqh*, vol. 1, 385-386.

[358]Fakhr al-Dîn al-Râzî, *al-Mahsûl*, juz 3, h. 319-321.

[359]Shams al-Dîn Mahmûd 'Abd al-Rahmân al-Asfihânî, *Sharh al-Minhâj li al-Baydâwî fî 'Ilm al-Usûl*, vol. 1, 472-473. Penting untuk dicatat bahwa al-Ghazâlî, al-Basrî, al-Râzî, dan Shams al-Dîn al-Asfihânî semuanya adalah *usûlîyûn* berteologi Ash'arîyah. Begitu juga, karya-karya ini saling terkait. Karya al-Ghazâlî, al-Juwaynî, dan al-Basrî diringkas oleh al-Râzî menjadi *al-Mahsûl*. Karya ini kemudian diringkas lagi oleh al-Ramawi menjadi *al-Hâsil* yang kemudian disadur oleh al-Baydâwî menjadi *Minhâj al-Wusûl*. Karya ini diberi penjelasan (*sharh*) oleh Shams al-Dîn al-Asfihânî menjadi *Sharh al-Minhâj li al-Baydâwî*.

menurut al-Ghazâlî, status hukum dalam hal *naskh* tanpa pengganti bisa dikembalikan ke status awal (*al-hukm al-aslî*, boleh), dan hal itu tidak bertentangan dengan "*maslahah*" (sebagai utilitas) yang memang tidak menjadi fondasi hukum (*fa inna al-shar' lâ yubtanâ 'alayhâ 'indanâ*).[360] Argumen al-Shâfi'î di atas tidak hanya diterima di kalangan Sunnî Shâfi'îyah, melainkan juga di kalangan Shî'ah, antara lain, pada al-Shawkânî, seorang Zaydî, dalam *Irshâd al-Fuhûl* bahwa *naskh* memiliki alasan di samping "menjaga berbagai kemaslahatan hamba" (*hifz masâlih al-'ibâd*), secara khusus juga—dengan mengutip pendapat al-Shâfi'î—sebagai rahmat, baik dalam bentuk keringanan maupun "perluasan".[361]

Dalam konteks perdebatan argumen juridis *naskh*, ketika terjadi hukum pengganti (*nâsikh*) lebih berat daripadi hukum yang diganti (*mansûkh*), sudah memadai kah sebagai argumen yang logis dengan justifikasi bahwa meski hal itu lebih berat dilaksanakan, tapi menghasilkan *maslahah* berupa ganjaran (pahala) lebih banyak di akhirat

Argumen *usûl al-fiqh* yang sangat teologis ini yang ditanamkan oleh al-Shâfi'î jelas lahir dari konteks respon *ahl al-hadîth* dalam perdebatan teologis filsafat hukum Islam dalam isu ini, khususnya terhadap sebagian Mu'tazilah dan kalangan literalis (*ahl al-zâhir*). Di samping dipengaruhi oleh Ibn Kullâb (w. 240 H/ 854-855 M) yang membekali *kalâm* untuk mempertahankan doktrin tradisionalis dan menamainya sebagai *ahl al-ithbât*,[362] hal itu juga disebabkan oleh berbagai konteks historis, seperti peristiwa inquisisi (*mihnah*), yang mempengaruhi al-Shâfi'î, sehingga George Makdisi berkesimpulan "*Shâfi'î's purpose was to create for traditionalism a*

---

[360]al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, vol. 1, 226-228.

[361]al-Shawkânî, *Irshâd al-Fuhûl*, 185-186.

[362]Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries CE* (Leiden: E. J. Brill, 1997), 68-86. Lihat juga pengaruh aliran Ibn Kullâb (Kullâbîyah), termasuk tokohnya, al-Muhâsibî, terhadap tokoh-tokoh Ash'arîyah dan khususnya Shâfi'îyah, semisal al-Bâqillânî, al-Isfarâ'înî, al-Juwaynî, dan al-Ghazâlî dalam Husyan al-Quwwatilî, "al-Hârith al-Muhâsibî: Hayâtuh wa Madhhabuh al-'Aqlî", 57.

science which could be used as an antidote to kalâm"[363] (tujuan al-Shâfi'î adalah menciptakan untuk kepentingan tradisionalisme suatu ilmu yang bisa digunakan sebagai tandingan terhadap *kalâm*). Sebagai konsekuensinya, *usûl al-fiqh* dibangunnya atas dasar "pendekatan para *fuqahâ*" (*tarîqat al-fuqahâ*)[364] yang karena bertolak dari tujuan untuk menandingi *kalâm* rasionalis tentu dilengkapi dengan asumsi-asumsi teologis juga dari perspektif tradisionalis. Di kalangan tradisionalis, apa yang sesungguhnya menjadi rujukan bukanlah teks semata, melainkan tafsir atau pemahaman terhadap teks itu yang muncul dari kegagalan memahaminya secara rasionalitas yang kemudian diklaim kontradiksi. Menurut Burton, klaim tersebut lahir dari situasi ideologis kalangan *usûlîyûn* sendiri yang mengiringi kemunculan teori *naskh* itu.[365]

Dalam perkembangan pemikiran tentang *maslahah*, baik dari perspektif utilitarian 'Abduh maupun perspektif para *usûlîyûn* pasca-Râzî, *maslahah* model al-Shâfi'î telah ditinggalkan dan digeser

---

[363]George Makdisi, "The Juridical Theology of Shâfi'î: Origins and Significance of *Usûl al-Fiqh*", 12. Melchert menyebut aliran hukum dan teologi al-Shâfi'î dengan istilah "semi-rasionalis". Hal ini dilihat dari upaya keseluruhan al-Shâfi'î untuk memberikan porsi seimbang antara teks (*nass*) dan nalar (*ray*). Akan tetapi, sebagaimana dikemukakan oleh Binyamin Abrahamov, aliran teologi, baik tradisional (*ahl al-hadîth*) maupun rasional (*ahl al-ray*), diukur secara jelas ketika terjadi konflik argumen dan pengutamaan salah satu di antara keduanya. Oleh karena itu, wajar Abrahamov dan Makdisi menyebut al-Shâfi'î merepresentasikan kecenderungan tradisionalisme. Al-Shâfi'î (*al-Risâlah*, 20) mengatakan "*falaysat tanzilu bi ahad min ahl dîn Allâh nâzilah illâ wa fî kitâb Allâh al-dalîl 'alâ sabîl al-hudâ fîhâ*" (tidak ada suatu kejadian pun yang dihadapi oleh seorang penganut agama Allah, melainkan dalam kitab Allah terdapat *dalîl* dalam bentuk petunjuk tentang hal itu). Pernyataan ini menunjukkan bahwa kebenaran, menurut al-Shâfi'î, diperoleh hanya melalui proses analogis (*qiyâs*) terhadap teks, bukan kebenaran rasional mandiri. Itu artinya bahwa yag sentral bukan rasio, melainkan teks. 'Abd al-Wahhâb Ibrâhîm Abû Sulaymân, *Manhajîyat al-Imâm Muhammad bi Idrîs al-Shâfi'î*, 93

[364] *Usûl al-fiqh* disusun menurut salah satu di antara dua kecenderungan pendekatan: "pendekatan para ahli hukum" (*tarîqat al-fuqahâ*) dan "pendekatan ahli *kalâm*" (*tarîqat al-mutakallimîn*). George Makdisi, "The Juridical Theology of Shâfi'î: Origins and Significance of *Usûl al-Fiqh*", 26.

[365]Muhammad Khalid Mas'ud, *Shâtibi's Philosophy of Law*, 130.

dari ranah tekstual ke rasional.[366] Al-Shâfi'î memang memiliki konsep *maslahah* yang disusunnya secara hirarkis dengan diukur dari petunjuk teks (*nass*): disebut dalam teks (*maslahah mu'tabarah*), ditolak (*maslahah mulghâh*), atau tidak disebut dalam teks (*maslahah mursalah*).[367] Akan tetapi, dalam konteks argumen juridis *naskh* ini *maslahah* diukur dengan kuantitas "apa yang lebih banyak lebih disenangi" (*kayfa mâ akthara fahuwa ahabbu ilaynâ*)[368] yang paralel dalam konteks ini dengan logika "apa yang lebih berat dilaksanakan lebih banyak pahalanya" (*mâ kâna akthar fi'lan, kâna*

---

[366]Dalam konteks etika hukum (*legal ethics*), etika teologi aliran tradisionalisme, yang terepresentasi pada Ash'ariyah yang dianut al-Shâfi'î merupakan subjektivisme ketuhanan (*theistic subjectivism*)-dalam istilah George F. Hourani, atau "skriptural" dalam istilah Fakhry bahwa kategorisasi baik dan buruk (*al-tahsin wa al-taqbih*) diukur dengan kehendak tuhan melalui teks-teks wahyu. Sedangkan, aliran rasionalis Mu'tazilah menganut objektivisme rasional (*rational objectivism*) dengan standar rasio dan nilai kebaikan yang inherent pada tindakan. Lihat George F. Hourani, "Islamic and Non-islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 7 (1976). Memang, salah satu kelemahan etika objektivisme rasional adalah tidak bisa mengisi gap antara sarana (tindakan moral dan legal) dan tujuan (kebahagiaan akhirat), yaitu rasionalisasi yang seimbang antara kebermanfaatan yang bisa dinalar dengan kebahagian akhirat sebagai tujuan tindakan. Akan tetapi, etika subjektivisme theistik juga tidak memberi porsi yang memadai bagi pertimbangan utilitas yang hanya dilihat sebagai sarana. Wajar kemudian aspek kebermanfaatan yang berkarakter "utilitarian" Mu'tazilah diangkat sebagai konsep *maslahah* 'Abduh (w. 1905 M), Rashîd Ridâ (w. 1935 M), 'Allâl al-Fâsî (w. 1973 M), dan Hasan al-Turâbî. Lihat Muhammad Khalid Mas'ud, *Shâtibi's Philosophy of Law*(Islamabad: Islamic Research Institute, International Islamic University, 1995), 131; Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, 214-231. Ada lima trend pembacaan *maslahah* selama fase Fakhr al-Dîn al-Râzî hingga al-Shâtibî: (1) sebagai kemanfaatan yang harus jelas dan sesuai (*munâsib*) dengan makna teks, seperti pada Fakhr al-Dîn al-Râzî; (2) sebagai prinsip penalaran yang dianggap valid, seperti pada al-Âmidî (w. 631 H/1234 M); (3) sebagai dasar etis dalam perspektif tasawwuf yang menjadi dasar pertimbangan hukum, seperti pada 'Izz al-Dîn 'Abd al-Salâm (w. 660 H/ 1263 M); (4) *maslahah* diposisikan secara proporsional dalam perdebatan antara yang menerima dan menolaknya oleh Ibn Taymîyah (w. 728 H/ 1328 M); (5) sebagai prinsip hukum yang bisa independen di luar teks (*nass*) dan menjadi prinsip shari'ah, seperti pada Najm al-Dîn al-Tûfî (w. 1316 M). Al-Shâtibî juga mengemukakan *maslahah* dari perspektif yang lebih komprehensif, yaitu *maqâsid al-shari'ah*. Lihat Muhammad Khalid Mas'ud, *Shâtibi's Philosophy of Law*, 146-156.

[367]Ibid., 128.

[368]Dalam konteks anjuran al-Shâfi'î berkaitan dengan *naskh* kewajiban shalat Tahajjud bagi Nabi untuk tetap dikerjakan. Al-Shâfi'î, *al-Risâlah*, 116.

akthar fadlan), kaedah yang dibantah oleh 'Izz al-Dîn 'Abd al-Salâm.[369] Logika pahala dan kuantitas memang penting karena keduanya bermuara pada kebahagian akhirat yang diakui sebagai tujuan akhir (*end*), tidak hanya oleh kalangan *usûliyûn*, melainkan memang menjadi dasar tujuan Islam. Akan tetapi, ketika hal ini menjadi penjelasan satu-satunya dalam konteks diskusi kita tentang hukum pengganti yang lebih berat, keseimbangan antara kebermanfaatan (utilitas) dan tujuan akhir (ganjaran pahala) terabaikan.

Argumen tradisionalis-tekstualis dan kuantitas yang tidak menempatkan *maslahah* secara seimbang antara kebermanfaatan (utilitas) dan orientasi eskatologis ini tidak memadai sebagai argumen pembuktian *naskh* secara juridis, melainkan hanya lahir dari konteks ideologis apologi *kalâm*. Salah satu contoh penganuliran ini adalahpembatalan kebolehan memilih puasa Ramadân atau membayar *fidyah* (Q.2/87:183-184) dengan kewajiban berpuasa (Q.2/87:185). Ada dua sikap ulama terhadap kontroversi ini. Pertama, menerimanya sebagai kasus *naskh*, sebagaimana dinyatakan oleh Qatâdah (w. 117 H/ 736 M),[370] al-Zuhrî (w. 124 H/ 742 M),[371]Abû 'Ubayd (w. 224 H/ 838 M),[372] Hibatullâh ibn Salâmah (w. 410 H/ 1019 M),[373] Ibn al-Jawzî (w. 597 H/ 1200 M),[374] Ibn al-Bârizî (w. 738 H/ 1338 M).[375] Kedua, menolaknya sebagai kasus *naskh*. Para penulis ini, kecuali Abû 'Ubayd, tidak mengemukakan penjelasan yang memadai, baik tentang sekadar riwayat, apalagi alasan *naskh*. Pendapat berbeda, menurut keterangan 'Abû 'Ubayd, dikemukakan oleh 'Ikrimah, Ibn 'Abbâs, Mujàhid, dan Ibn 'Âmir dengan alternatif pembacaan

---

[369]Lihat al-Suyûtî, *al-Ashbâh wa al-Nazâ'ir fî al-Furû'* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 98.

[370]Qatâdah, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 37.

[371]Al-Zuhrî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, edisi Hâtim Sâlih al-Dâmin, 19.

[372]Abû 'Ubayd, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 14-24.

[373]Hibatullâh, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, margin (*hâmish*) dalam al-Wâhidî, *Asbâb al-Nuzûl* (Cairo: Maktabat al-Mutanabbî, t.th.), 63-64.

[374]Ibn al-Jawzî, *al-Musaffâ bi Akuff Ahl al-Rusûkh*, 18.

[375]Ibn al-Bârizî, *Nâsikh al-Qur'ân al-'Azîz wa Mansûkhuh*, 28.

"*yutawwaqûnahu*" (mereka berat menunaikan puasa).[376] Ibn al-Jawzî dalam karyanya yang lain, *Nawâsikh al-Qurân*, meski sama-sama mengakui adanya *naskh*, tapi juga mengemukakan adanya pendapat berbeda disertai riwayat bahwa ayat tersebut berkaitan dengan orang yang tidak mampu berpuasa, seperti orang lanjut usia, wanita hamil, atau menyusui bayi.[377] Bahkan, Ibn al-'Arabî (w. 543 H/ 1148 M), meski setuju dengan klaim *naskh* di sini, juga menyadari keberadaan beberapa pendapat lain yang sama-sama atas dasar alasan tidak mampu berpuasa.[378] Dengan bertolak dari riwayat sahabat di atas dan analisis koherensi makna, beberapa penulis modern, seperti Ahmad Hijâzî al-Saqâ menolak terjadinya *naskh* ayat ini.[379]

Meski bisa dikompromikan, beberapa *usûlî* yang muncul kemudian, seperti al-Ghazâlî,[380] Abû al-Husayn al-Basrî,[381] Fakhr al-Dîn al-Râzî,[382] tetap menganggapnya sebagai kasus *naskh*. Menganggap hal ini sebagai kasus *naskh* berimplikasi pada kenyataan bahwa hukum yang ringan dibatalkan dengan hukum pengganti yang lebih berat. Implikasinya lebih jauh dalam konteks filsafat hukum Islam adalah persoalan *maslahah* yang berakibat pada penjelasan yang tidak memadai. Hal tersebut tidak muncul jika tidak diasumsikan hal ini sebagai kasus *naskh*, yaitu adanya dua *nass* hukum yang kontradiktif, melainkan dua hukum yang berlaku (*muhkam*) dengan maknanya masing-masing.

---

[376]Abû 'Ubayd, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 15-16.

[377]Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 65-70. Ibn al-Jawzî di sini dengan jelas menentukan bahwa hanya Q.2/87:184 yang patut menjadi isu debat, bukan 183 atau keduanya (183-184), seperti tampak dikemukakan oleh penulis-penulis lain, seperti Ibn al-Bârizî, yang mengklaim ayat 183 yang sesungguh dibatalkan.

[378]Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 21-22. Ada lima pendapat yang berkembang yang didasarkan berbagai riwayat dan pendapat yang berasal dari: 1. Mu'âdh, Ibn 'Umar, 'Ikrimah, al-Hasan, dan Qatâdah, 2. Mâlik, 3. Zayd bin Aslam, 4. Ibn 'Abbas dan Mujâhid, dan 5. Ibn al-Anbârî.

[379]Ahmad Hijâzî al-Saqâ, *Lâ Naskh fî al-Qur'ân* (Cairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1978), 62-63.

[380]al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ min 'Ilm al-Usûl*, vol. 1, 228.

[381]Ibn al-Tayyib al-Basrî, *al-Mu'tamad*, vol.1, 385.

[382]Fakhr al-Dîn al-Râzî, *al-Mahsûl*, vol. 3, 321.

Dengan demikian, justifikasi belakangan yang tidak memadai dengan logika di atas sebenarnya bisa dibedakan antara yang asli dan artifisial dengan mengkritisinya melalui dua hal. Pertama, dari isi (*content*) perdebatan kasus *naskh*, yaitu bahwa kalangan *usûlîyûn* menerima *naskh* pada ayat tersebut secara tidak kritis dari klaim sejak generasi terdahulu yang sebenarnya sudah kontroversial. Kedua, kesejarahan (*historicity*), yaitu bahwa *naskh* sebenarnya berkembang sejak era *tâbi'ûn* meski sebagian sumber klaimnya berasal dari sahabat. Kalangan *usûlîyûn* membuat justifikasi juridis yang jelas muncul lebih belakangan dibandingkan kemunculan *naskh* itu sendiri.

D. Fungsionalisasi *Naskh* dan Kepentingan Pengusungnya

1. Sebagai Syarat Mutlak dalam Penafsiran al-Qur'an

Qatâdah, penulis awal, sama sekali tidak mengemukakan uraian tentang pentingnya jenis bahasan ini dalam *'ulûm al-Qurân*, tapi hanya mengemukakan daftar ayat-ayat *nâsikh-mansûkh*. Uraian tentang hal ini dikemukakan oleh penulis-penulis lain. Secara historis, pendapat yang beredar berkaitan dengan penekanan pentingnya pengetahuan tentang *naskh* sebagai syarat yang harus ada (*conditio sine qua non*) untuk menafsirkan mengalami perkembangan:

a. Abû 'Ubayd (w. 223 H/ 838 M) dalam *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh* mengemukakan tentang keutamaan ilmu tentang *nâsikh* dan *mansûkh* riwayat melalui 'Abd al-Rahmân bin Mahdî (w. 198 H/ 813-814 M) – Sufyân al-Thawrî (w. 161 H/ 778 M) – Abû Hasîn (w. 132 H/ 749 M atau 127-128 H/ 744-745 M) – Abû 'Abd al-Rahmân 'Abdullâh ibn Habîb ibn Rabî'ah al-Sulamî (w. 73/74 H) dari 'Alî bin Abî Tâlib sebagai berikut:

أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه مر بقاصّ يقص, فقال: هل علمت الناسخ و المنسوخ؟ قال: لا، قال: هلكت و أهلكت[383]

[383] Abû 'Ubyd, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 3.

Bahwa 'Alî bin Abî Tâlib *radiyallâh 'anhu* pernah melewati seorang pencerita yang sedang bercerita, kemudian ia bertanya: "Apakah kamu mengetahui *nâsikh* dan *mansûkh* Orang tersebut menjawab: "Tidak". Alî berkata: "Kamu celaka dan mencelakakan orang lain".

Versi riwayat lain yang dikemukakan berasal dari al-Dahhâk bin Muzâhim tidak berkaitan dengan 'Alî, melainkan Ibn 'Abbâs dengan kejadian yang sama. Di samping itu, Abû 'Ubayd juga mengemukakan riwayat Ibn 'Abbâs tentang tafsir kata "*hikmah*" (Q.2/87:269) sebagai pengetahuan tentang aspek-aspek al-Quṛan, termasuk aspek *naskh*.[384] Menurut Abû 'Ubayd, *tạwîl* yang berkaitan dengan penentuan makna sesungguhnya hanya diketahui oleh Tuhan (Q.3/89:7) yang kebenarannya jelas hanya pada hari kiamat, tapi tidak menutup pintu *tạwîl* sekarang terhadap *naskh* dalam al-Quṛan (*tạwîl al-naskh fî al-tanzîl*).[385] Meskipun *tafsîr-fiqh* tidak bisa dipisahkan, tapi *naskh* pada tahap

---

[384]Banyak penafsiran yang berkembang tentang makna "*hikmah*". Para *mufassir* umumnya, seperti Ibn Kathîr, al-Qurtubî, dan al-Khâzin, menafsirkan dengan beberapa pengertian: (1) sunnah Rasulullah saw. dengan bertolak dari riwayat Qatâdah, (2) pengetahuan tentang agama Islam dan hukum-hukumnya, (3) kebenaran dalam bertutur. Ibn Kathîr, *Tafsîr al-Quṛân al-'Azîm*, vol. 1, 185; al-Qurtubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Quṛân*, vol. 2 (T.tp.: t.p. t.th.), 131; al-Khâzin, *Lubâb al-Tạwîl fî Ma'ânî al-Tanzîl*, vol. 1 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1995), 148. Tentang penafsiran Sunnî dan Shî'ah, lihat Îhâb Hasan 'Abduh, *Istihâlat Wujûd al-Naskh*, 96-98. Dalam beberapa riwayat hadîth, *al-hikmah* ditafsirkan sebagai al-Quran sendiri. Pada Q.2/87:269, *al-hikmah* adalah sesuatu yang dianugerahkan Tuhan dan merupakan sumber kebaikan. Hal ini ditopang oleh pernyataan hadîth "*'alayka bi al-hikmah, fa inna al-khayr fî al-hikmah*". Pernyataan ini dikutip sebagai hadîth dalam Seyyed Hossein Nasr, "The Meaning and the Concept of Philosophy in Islam," dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, vol. 1 (London dan New York: Routledge, 1996), 21. Pernyataan ini dalam *Sunan* al-Dârimî (bab "*al-tawbîkh li man yatlub al-'ilm li ghayr Allâh*") disebut berasal dari pernyataan Wahb bin Munabbih kepada anaknya. Dalam hadîth lain, *al-hikmah* diartikan sebagai "menemukan kebenaran di luar petunjuk kenabian" (*al-isâbah fî ghayr al-nubûwah*) (al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhârî*, anotasi (*ta'lîq*) Mustafâ Dîb al-Bighâ, vol. 3 (Beirut: Dâr Ibn Kathîr, 1407 H/ 1987 M), 1371.

[385]Penjelasan Abû 'Ubayd di awal karyanya ini lebih difokuskan untuk menjelaskan bahwa persoalan *naskh* adalah persoalan *tạwîl*. Abû 'Ubayd, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 3-4.

ini lebih dimaknai sebagai instrumen penafsiran. Penjelasan Abû 'Ubayd ini kemudian dikutip oleh penulis-penulis sesudahnya, antara lain al-Muhâsibî dalam *Fahm al-Qurân*.[386]

b. Abû Ja'far al-Nahhâs (w. 338 H/ 950 M) di samping mengemukakan riwayat al-Sulamî, juga riwayat Abû al-Bakhtarî (w. 83 H)[387] yang sama-sama disisipi keterangan (interpretasi) "bercerita" tersebut sebagai "memberi nasihat" atau "memberi peringatan kesadaran keagamaan" dan menambah dengan pernyataan Hudhayfah tentang tiga orang yang berhak memberi fatwa, di antaranya orang yang mempelajari ayat-ayat yang *mansûkh* dalam al-Quran, yaitu 'Umar bin al-Khattâb ketika itu.[388] *Naskh* di sini sudah mulai masuk ke wilayah kesadaran fiqh.

c. Hibatullâh (w. 410 H/ 1019 M) mengemukakan riwayat yang sama disertai dengan penjelasan bahwa orang tersebut adalah teman Abû Mûsâ al-Ash'arî yang bernama 'Abd al-Rahmân bin Dâb dengan panggilan Abû Yahyâ. Hibatullâh menganggap pentingnya pengetahuan *naskh* lebih karena "mengikuti imam-imam salaf", karena hal itu sudah menjadi kewajiban yang diterima dan ditransmisikan dari generasi awal Islam. Pada tahap ini, pentingnya pengetahuan *naskh* sudah diterima secara mapan (*established*). Oleh karena itu, ia mengatakan:

فأول ما ينبغى لمن أحب أن يتعلم شيئا من علم هذا الكتاب اى القرآن العظيم الابتداء فى علم الناسخ و المنسوخ اتباعا لما جاء عن أئمة السلف رضي الله عنهم أجمعين لأن كل من تكلم فى شيء من علم هذا الكتاب العزيز و لم يعلم الناسخ و المنسوخ كان ناقصا[389]

---

[386]al-Muhâsibî, *Fahm al-Qur'ân*, 327.

[387]Menurut Yahyâ bin Ma'în, Abû al-Bakhtarî sama sekali tidak menerima riwayat dari 'Alî. Lihat al-Mizzî, *Tahdhîb al-Kamâl*, vol. 11, ed. Bashshâr 'Awwâd Ma'rûf, vol. 11 (Beirut: Mussasat al-Risâlah, 1982), 32-34.

[388]al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, edisi al-Maktabah al-Azharîyah, 11-12.

[389]Hibatullâh ibn Salâmah, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 4-6. Menurut riwayat Hibatullâh, tanpa menyebut *sanad*, 'Alî menjewer telinga orang tersebut. Sedangkan, riwayat melalui al-Dahhâk bin Muzâhim menjelaskan bahwa 'Alî menendang orang tersebut sebelum bertanya. Ibn Shihâb al-Zuhrî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 16.

Hal pertama yang mesti dilakukan oleh orang yang ingin mempelajari sesuatu dari pengetahuan tentang kitab suci ini, yaitu al-Qur'an yang agung, adalah memulainya dari pengetahuan tentang *nâsikh* dan *mansûkh*, karena mengikuti apa yang berasal dari imam-imam salaf, *radiyallâh 'anhum ajma'în*, karena siapa yang berbicara tentang sesuatu apa pun yang berkaitan dengan pengetahuan tentang kitab suci yang mulia ini, sedangkan ia tidak mengetahui *nâsikh* dan *mansûkh*, menjadi kurang.

Hibatullâh tidak hanya menganggap bahwa pengetahuan tentang *naskh* menempati posisi utama, karena menjadi hal pertama yang harus dipelajari di antara cabang-cabang ilmu tentang al-Qur'an, melainkan juga menegaskan urgensi tersebut dengan mengangkat klaim penerimaan "*salaf*" terhadap *naskh*, seperti dijustifikasi dengan keterangan Abû 'Ubayd di atas, ke level normatif, padahal ide tentang *salafîyah*, meski memiliki sisi-sisi normativitas, juga merupakan sebuah eksperemen historis generasi awal Islam.[390] Pandangan Hibatullâh ini mempengaruhi penulis-penulis lain, antara lain Mar'î bin Yûsuf al-Karamî (w. 1033 H) dalam *Qalâ'id al-Marjân*, tentang pengetahuan tentang *naskh* yang diidentikkan dengan pengetahuan halal-haram.[391]

d. Semasa dengan Hibatullâh (abad ke-5 H) juga, muncul karya yang dinisbatkan kepada otoritas seorang *tâbi'î*, yaitu al-Zuhrî, melalui riwayat seorang sûfî, Abû 'Abd al-Rahmân Muhammad ibn al-Husayn ibn Muhammad ibn Mûsâ al-Azdî al-Sulamî (w. 412 H/ 1021 M). Dalam karya ini, juga dikemukakan riwayat yang sama.[392] Justifikasi pentingnya *naskh* melalui otoritas awal ini diragukan karena penisbatan karya ini sebagai karya al-Zuhrî

---

[390]Lihat Muhammad Sa'îd Ramadân al-Bûtî, *al-Salafîyah: Marhalah Zamaniyah Mubârakah, Lâ Madhhab Islâmî* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1990). Bandingkan dengan Sâlih bin Fawzân bin 'Abdullâh al-Fawzân, *Ta'qîbât 'alâ Kitab al-Salafîyah Laysat Madhhaban* (Riyâd: Dâr al-Watan li al-Nashr, 1411 H).

[391]al-Karamî, *Qalâ'id al-Marjân fî Bayân al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qur'ân*, 1 (dalam www.elmeshkat.com).

[392]Ibn Shihâb al-Zuhrî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, edisi Hâtim Sâlih al-Dâmin, 15.

juga diragukan. Fuat Sezgin dalam *Geschichte des Arabischen Schrifttums* mencantumkan karya ini sebagai karya al-Zuhrî.[393] Menurut perkiraan Wansbrough, manuskrip yang difoto oleh Sezgin dari Perpustakaan Umum Bâ Yazîd (Beyazit) nomor 445 sebenarnya adalah *al-Nâsikh wa al-Mansûkh* karya 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî (w. 429 H/ 1038 M).[394] Begitu juga, menurut Hilmî Kâmil, salah satu di antara dua manuskrip karya al-Baghdâdî adalah naskah mikrofilm di *al-Markaz al-'Ilmî* di Universitas King Abdul 'Azîz Makkah nomor 448/*tafsîr wa 'ulûm al-Qurân* yang difoto dari naskah di *Ma'had al-Makhtûtât* di *Jâmi'at al-Duwal al-'Arabîyah* nomor 265/*tafsîr*. Naskah ini berasal dari naskah aslinya di Perpustakaan Umum Bâ Yazîd (Beyazit) di Istanbul nomor 445.[395] Kekeliruan tersebut mungkin disebabkan oleh kekeliruan dalam menyalin (*copy*) dari *Fihrist al-Makhtûtât al-Musawwarah* di Cairo.[396] Manuskrip kedua yang disebut Sezgin sebenarnya adalah manuskrip koleksi Yahuda nomor 228/2 di Universitas Princeton. Manuskrip ini difoto dan hasilnya disimpan bersama dengan *Tanzîl al-Qurân bi Makkah wa al-Madînah* yang disunting oleh Salâh al-Dîn al-Munajjid pada tahun 1963 oleh Dâr al-Kutub al-Misrîyah nomor 1084.[397] Menurut Mustafâ Zayd, pada lembar-lembar awal karya ini yang berbicara tentang pentingnya pengetahuan tentang *naskh*, terdapat riwayat 'Alî dan Ibn 'Abbâs yang *sanad*nya berujung pada al-Walîd bin Muhammad al-Mûqirî (w. 182 H), seorang

---

[393]"*an-Nâsih wa-l-mansûh fî l-Qur'ân* bearbeitet von al-Hus. B. M as-Sulamî (st.412/ 1021, s.u. S. 671) Beyazit 445 (16 ff., 7. Jh. H., vgl. *Fihr. mht.* I. 48), Princeton, Coll. von Yehuda 228/2". Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, band 1 (Leiden: E.J. Brill, 1967), 283.

[394]John Wansbrough, *Quranic Studies*, 199.

[395]Hilmî Kâmil As'ad 'Abd al-Hâdi, "Bayn Yaday al-Makhtût", dalam 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*. 27.

[396]Andrew Rippin, "Al-Zuhri, *Naskh al-Qurân*..." 25.

[397]Andrew Rippin, "Al-Zuhrî, *Naskh al-Qurân*..." 25; Hâtim Sâlih al-Dâmin, "al-Zuhrî wa Kitâbuh", dalam al-Zuhrî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 8.

[398]Mustafâ Zayd, *al-Naskh fî al-Qur'ân al-Karîm*, vol. 1, 313-315. Bandingkan dengan Mustafâ Mahmûd al-Azharî, "Tawthîq Nisbat al-Kitâb li al-Zuhrî", dalam Ibn Shihâb al-Zuhri, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*. 21-23.

rawi yang sudah disepakati oleh para kritikus (*naqqâd*) sebagai rawi yang pendusta dan memalsukan riwayat atas nama al-Zuhrî, serta menyebut *mursal* sebagai *marfû'*, dan yang *mawqûf* sebagai *musnad*. Dengan demikian, karya ini tidak bisa dipertimbangkan sebagai karya yang orisinal dari al-Zuhrî. Sedangkan, karya lain yang ditulis oleh sufi Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî (Muhammad ibn al-Husayn ibn Muhammad) dengan menisbatkan riwayat kepada al-Zuhrî, tapi juga melalui al-Mûqirî, hal tersebut tidak mengubah statusnya sebagai pemalsuan.[398] Dengan demikian, jelas bahwa karya tersebut bukan karya orisinal al-Zuhrî, melainkan dinisbahkan kepadanya oleh tokoh belakangan. Itu artinya bahwa penjelasan di dalamnya tentang pentingnya *naskh* juga merupakan kreasi belakangan. Dengan justifikasi otoritas al-Zuhrî dan diperkuat dengan otoritas-otoritas lain, seperti Abû 'Ubayd, pentingnya ilmu tentang *naskh* diterima luas pada abad ini.

e. Al-Ja'barî dalam *Rusûkh al-Ahbâr* menyatakan bahwa pengetahuan tentang *naskh* adalah kewajiban kolektif yang bisa dilaksanakan meski hanya oleh sebagian kaum muslim (*fardu kifâyah*), karena sebagian hukum Islam hanya bisa dijelaskan dengan *naskh* dengan mengutip secara fiktif pernyataan al-Zuhrî, "Siapa yang tidak mengetahui *nâsikh* dan *mansûkh*, ia melakukan pencampuradukkan dalam agama".[399] Pernyataan tersebut juga dikutip Shu'lah dalam *Safwat al-Râsikh*.[400] Padahal, sejauh penelitian yang dilakukan oleh Hasan Muhammad Maqbûlî al-Ahdal dalam disertasinya tentang karya *naskh* al-Ja'barî, al-Zuhrî tidak pernah mengucapkan hal itu,[401] kecuali pernyataannya "Para *fuqahâ* tidak bisa menghindar dari

---

[398]Hasan Muhammad Maqbûlî al-Ahdal, *Rusûkh al-Ahbâr fî Mansûkh al-Akhbâr li Abî Ishâq Burhân al-Dîn Ibrâhîm ibn 'Umar al-Ja'barî: Dirâsah wa Tahqîq*, 128. Belakangan, pernyataan tersebut dikutip dalam 'Izz al-Dîn Husyan al-Shaykh, *Mukhtasar al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî Hadîth Rasulillâh Sallâ Allâh 'Alayh wa Sallam* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmûyah, 1993), 3.

[400]Shu'lah, *Safwat al-Râsikh*, 97.

[401]Lihat juga Hasan Muhammad Maqbûlî al-Ahdal, *Rusûkh al-Ahbâr fî Mansûkh al-Akhbâr li Abî Ishâq Burhân al-Dîn Ibrâhîm ibn 'Umar al-Ja'barî: Dirâsah wa Tahqîq*, 75, 128.

keharusan mengetahui mana hadîth Rasulullâh saw. yang *nâsikh* dan yang *mansûkh*".[402]

Dengan demikian, pentingnya pengetahuan tentang *naskh* mengalami perkembangan, dari sumber yang diklaim berasal dari sahabat Nabi, terutama 'Alî dan Ibn 'Abbâs, ditransmisikan, ditafsirkan, dan mengalami distorsi. Peristiwa 'Alî di masjid Kûfah adalah rujukan *athar* yang paling populer. Peristiwa tersebut, seperti tampak pada kutipan Abû 'Ubayd, semula berkaitan dengan konteks "pencerita", meskipun kemudian terdistorsi, selain mungkin karena proses suntingan (*tahqîq*) penyunting, juga karena persoalan tafsiran, menjadi "pemberi keputusan hukum" (*qâdin*).[403]

Apa hubungan antara bercerita dengan *naskh* Pada awal Islam, bercerita adalah media untuk menyampaikan ajaran Islam, tapi kemudian diselewengkan. Dari perbedaan respon ulama terdahulu, seperti 'Umar, 'Alî, Ibn Mas'ûd, Ibn 'Abbâs, 'Âishah, Abû al-Dardâ, Ibn Sîrîn, Ibn Qutaybah, al-Ghazâlî, Sufyân al-Thawrî, Mâlik, Ibn Muflih, al-'Irâqî, dan al-Suyûtî, keberadaan pencerita mengalami perkembangan.[404] Secara historis, hal ini bisa dilihat dari perkembangan alasan dan kondisinya. Pertama, alasan dan kondisi

---

[402]Lihat misalnya al-Sakhâwî, *Fath al-Mughîth bi Sharh Alfîyat al-Hadîth*, , vol. 3, ed. 'Abd al-Karîm 'Abdullâh bin 'Abd al-Rahmân al-Khudayr dan Muhammad bin 'Abdullâh bin Fuhayd Âl Fuhayd (Riyâd: Maktabat Dâr al-Minhâj, 1426 H), 445-446; Abû Hafs 'Umar bin Ahmad bin Shâhîn, *Nâsikh al-Hadîth wa Mansûkhuh*, ed. al-Sâdiq bin 'Abd al-Rahmân al-Gharayânî (Beirut: Dâr Ibn Hazm, 2008), 42; Ibn al-Jawzî, *I'lâm al-'Âlim*, 53; al-Hâzimî, *al-I'tibâr*, 114; Abû Nu'aym, *Hilyat al-Awliyâ wa Tabaqât al-Asfîyâ*, vol. 3 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1988), 365; al-Suyûtî, *Tadrîb al-Râwî fî Sharh Taqrîb al-Nawâwî*, ed. al-Shaykh 'Arafât al-'Ashshâ Hishshûnah (Beirut: Dâr al-Fikr, 1993), 361.

[403]Lihat misalnya al-Suyûtî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qurân*, vol. 1, 20; al-Hazimî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 5; Ibn al-Jawzî, *al-Musaffâ*, 13. Dalam karyanya yang lain, Ibn al-Jawzî mencantumkan delapan riwayat yang secara jelas menunjukkan bahwa yang dimaksud adalah "pencerita" (*qâss*), bahkan di antara riwayat tersebut ada yang merupakan versi pengakuan Abû Yahyâ sendiri. Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qurân*, 29-32. Sedangkan, al-Nahhâs mencantum kedua versi ini bersamaan. Lihat al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, edisi al-Maktabah al-Azharîyah, 12. Lihat juga Muhammad Hâdî Ma'rifah, *al-Tamhîd fî 'Ulûm al-Qurân*, vol. 2 (Qom: Muassasat al-Nashr al-Islâmî, 1411 H), 275-276.

[404]Lihat Muhammad bin Lutfî al-Sabbâgh, *Târîkh al-Qussâs wa Atharuhum fî al-Hadîth al-Nabawî wa Ra'y al-'Ulamâ' fîhim* (al-Maktab al-Islâmî, 1985), 48-64.

keagamaan. Menurut keterangan Ibn 'Umar, komunitas pencerita muncul setelah masa pemerintahan 'Umar bin al-Khattâb. Akan tetapi, ada bukti bahwa komunitas ini muncul pada masa 'Umar. Diriwayatkan bahwa Tamîm al-Dârî adalah pencerita pertama yang diakui pada masa 'Umar. Namun, pada masa ini pula sudah terjadi penyimpangan tujuan dalam bercerita, misalnya, ketika ada berita tentang keberadaan pencerita di Basrah, ia mengirim surat berisi Q.12/53:1-3 yang menyatakan bahwa cerita-cerita al-Quran lah yang merupakan cerita-cerita terbaik (*ahsan al-qasas*). Bercerita kemudian dianggap sebagai merakayasa fakta, sehingga ia pernah mencambuk seorang pencerita karena alasan ini.[405] Begitu juga, dalam literatur-literatur hadîth kemudian, seperti ditekankan oleh Ibn Qutaybah dalam *Tawîl Mukhtalif al-Hadîth*, pencerita dianggap sebagai sumber hadîth-hadîth *da'îf*.[406] Kritik *muhaddithûn* juga tampak dalam karya al-Suyûtî, *Tahdhîr al-Khawâss min Akâdhîb al-Qussâs*.[407]

Kedua, alasan dan kondisi keagamaan-politis. Komunitas pencerita muncul secara marak setelah terjadi *fitnah* (huru-hara politik) pada masa 'Uthmân bin 'Affân hingga berlanjut pada masa 'Alî bin Abî Tâlib. Dari perspektif keagamaan ketika itu, komunitas pencerita dianggap mengaburkan penjelasan yang benar tentang agama, seperti dengan menyisipkan mitos-mitos. Mereka masuk ke masjid-masjid sebagai pemberi nasihat dengan menyajikan cerita-cerita dan dongeng-dongeng. Al-Tabarî, al-Baghawî, dan al-Khâzin ketika menafsirkan "dan janganlah kamu mengusir orang-orang yang berdoa kepada tuhan mereka pada waktu pagi dan petang" (Q.6/55:52) mengemukakan riwayat Mujâhid bahwa ia pernah salat bersama Sa'îd ibn al-Musayyib, dan ketika imam salam, orang-orang bergegas mendekati seorang pencerita yang ada di masjid tersebut.[408]

---

[405]Ibn Abî Shaybah, *al-Musannaf fî al-Ahâdîth wa al-Âthâr*, vol. 6 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1994), 196-198.

[406]Lihat Ibn Qutaybah, *Ta'wîl Mukhtalif al-Hadîth*, 358-364; Muhammad bin Lutfî al-Sabbâgh, *Târîkh al-Qussâs*, 45-46.

[407]Lihat al-Suyûtî, *Tahdhîr al-Khawâss min Akâdhîb al-Qussâs* (manuskrip dalam www.mostafa.com).

[408]al-Baghawî, *Ma'âlim al-Tanzîl*, vol. 2 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1993), 81-82; al-Khâzin, *Tafsîr al-Khâzin*, vol. 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 18.

Atas dasar ini, dalam beberapa riwayat, muncul kecamaan terhadap mereka seperti "menunggu celaan", "laknat", "mematikan ilmu", dan "pembuat *bid'ah*". Diriwayatkan juga bahwa Bani Isrâîl telah dimusnahkan karena membuat cerita dengan merakayasa fakta.[409] Ibn al-Jawzî dalam *Talbîs Iblîs* menuturkan bahwa pada masa awal, pencerita adalah para ulama yang ahli fiqh, seperti 'Ubayd bin 'Umayr yang majlisnya dihadiri oleh 'Abdullâh bin 'Umar. Begitu juga, 'Umar bin 'Abd al-'Azîz pernah menghadiri, bahkan mengadakan majlis pencerita. Namun, majlis pencerita, tegas Ibn al-Jawzî, berubah menjadi tempat berdusta.[410] Dengan alasan seperti ini, 'Alî menguji pengetahuan keagamaan seorang pencerita yang ditemuinya di pasar Kûfah[411] dan mengusir seorang yang tidak mengetahui *nâsikh* dan *mansûkh* di masjid di kota itu, seperti dalam riwayat di atas. Oleh karena itu, dari munculnya riwayat 'Alî di atas dari Abû 'Abd al-Rahmân 'Abdullâh ibn Habîb ibn Rabî'ah al-Sulamî, sebagai pengajar *qirâah* (*muqrî*) dan imam di masjid Kûfah tersebut selama empat puluh tahun dan larangan al-Sulamî kepada 'Âsim untuk tidak mengikuti majlis pencerita,[412] hingga sikap 'Abdullâh ibn al-Sâib tidak mau sujud *sajdah* dari bacaan seorang pencerita,[413] bisa dipahami dalam konteks ini. Namun, belakangan, seperti dijelaskan dalam *'Awn al-Ma'bûd*, secara politis orang yang paling berhak menyampaikan cerita, nasihat, dan peringatan kemudian dibatasi hanya menjadi hak pemimpin atau orang yang didelegasikannya.[414]

---

[409]al-Suyûtî, *al-Durr al-Manthûr*, ed. 'Abdullâh bin 'Abd al-Muhsin al-Turkî, vol. 14, 446.

[410]Ibn al-Jawzî, *Talbîs Iblîs*, ed. Muhyî al-Dîn Muhammad Ba'yûn (Beirut: Dâr Ibn Zaydûn, t.th.), 182-185.

[411]Abû Nu'aym, *Hilyat al-Awliyâ'*, vol. 4, 136.

[412]al-Dhahabî, *Ma'rifat al-Qurrâ' al-Kibâr 'alâ al-Tabaqât wa al-A'sâr* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1997), 28; Ibn Abî Shaybah, *al-Musannaf*, vol. 6, 195.

[413]al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhârî*, vol. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1994), 41.

[414]Lihat Abû al-Tayyib Muhammad Shasm al-Haq al-'Azîm Âbâdî, *'Awn al-Ma'bûd Sharh Sunan Abî Dâwûd*, vol. 10, ed. 'Abd al-Rahmân Muhammad 'Uthmân (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 98-103.

Ketiga, alasan status sosial-keagamaan. Profesi pencerita sebagai "pemberi nasihat" menjadi profesi yang dibanggakan di samping profesi-profesi keagamaan lain. Mujâhid mengatakan: "Kami bisa berbangga kepada orang banyak dengan status kami sebagai ahli fiqh (*faqîh*), ahli cerita (*qâss*), pengumandang *adhân* (*mu'adhdhin*), atau sebagai *qâri*'".[415] Komunitas pencerita, dengan demikian, menjadi tandingan dalam posisinya sebagai "pemberi nasihat" (*wâ'iz*) terhadap kelompok lain. Mungkin saja bahwa pernyataan Mujâhid tidak hanya menjelaskan konteks fase *tâbi'ûn*, melainkan juga konteks riwayat al-Sulamî dari 'Alî.

Dari perkembangan di atas, tidak ada petunjuk yang kuat bahwa *naskh* yang dimaksud oleh 'Alî adalah *naskh* al-Qur'an secara spesifik, kecuali hanya pencampuadukkan yang dikhawatirkan dalam suatu penuturan cerita, yang sesuai dengan fakta bahwa generasi awal Islam (hingga abad ke-3 H) menggunakan istilah *naskh* dalam pengertian generik, yaitu menghilangkan ketidakjelasan, atau menjadikan sesuatu yang tidak jelas menjadi jelas. Makna *naskh* yang ditarik dari perkataan 'Alî ke makna *naskh* sekarang sebagai pembatalan ayat atau ke konteks hukum seperti tampak dari "tafsiran" riwayat-riwayat yang muncul sesudahnya adalah melalui inferensi atau penyimpulan yang terjadi dalam proses sejarahnya yang panjang seperti itu.

Al-Jâhiz dalam *al-Bayân wa al-Tabyîn* memang menunjukkan adanya hubungan antara tafsir dan komunitas pencerita di Basrah pada abad ke-2 H/ 8 M. Di antara mereka adalah Mûsâ ibn Sayyâr al-Uswârî dan Abû 'Alî 'Amr ibn Fâid al-Uswârî. Namun, seperti dicatat Claude Gilliot, kaitan *qussâs* dengan perkembangan awal tafsir al-Qur'an tidak signifikan.[416]

---

[415] "*Kunnâ nafkharu 'alâ al-nâs bi arba'ah: bi faqîhinâ wa bi qâssinâ wa bi mu'adhdhininâ wa bi qâri'inâ. Faqîhunâ Ibn 'Abbâs, wa mu'adhdhinunâ Abû Makhdûrah, wa qâssunâ 'Ubayd bin 'Umayr, wa qâri'unâ 'Abdullâh bin al-Sâ'ib*". Lihat Ibn Abî Shaybah, *al-Musannaf*, vol. 6, 195.

[416] Claude Gilliot, "The Beginnings of Qur'ânic Exegesis", dalam *The Qur'an: Formative Interpretation*, ed. Andrew Rippin (Great Britain: Ashgate, 1999), 22-23.

Munculnya pemahaman bahwa pengetahuan tentang *nâsikh* dan *mansûkh* dalam al-Quran sebagai syarat mutlak dalam menafsirkan al-Qur'an memicu perkembangan secara massif literatur-literatur *naskh* yang diproyeksikan sebagai *handbook* untuk dirujuk berkaitan dengan ayat-ayat yang *nâsikh* dan *mansûkh*. Namun, karena tentu saja bertolak dari *ta'wîl* para penulis, literatur-literatur *naskh* ditandai oleh kesimpulan jumlah ayat-ayat *mansûkh* dengan perbedaan yang menyolok.

2. Sebagai Metode *Ta'wîl* al-Qur'an

Fungsionalisasi *naskh* sebagai metode *ta'wîl* al-Qur'an tampak lebih menonjol di kalangan Shî'ah dan Mu'tazilah untuk kepentingan menjelaskan secara rasional prinsip-prinsip ajaran mereka. Formulasi yang komprehensif dan mewakili perkembangan terakhir pemikiran tentang hal ini dikemukakan oleh Shaykh Ahmad al-Bahrânî, seorang Shî'î, dalam karyanya, *al-Ta'wîl: Manhaj al-Istinbât fî al-Islâm*. Dengan idealisasi aliran (*madrasah*) *Ahl al-Bayt*, ia mengkritik konsep *naskh* yang dikatakannya dipahami dengan pendekatan "aliran rasional" (*madrasat al-ra'y*), seperti pada al-Tûsî.[417] Begitu juga, ia mengkritik al-Khû'î yang meski hampir menolak keberadaan *naskh* karena dipengaruhi oleh Abû Muslim al-Isfahânî (w. 322 H), tapi masih mengulang definisi tersebut.[418] Pemahaman yang berkembang, menurut al-Bahrânî, hanya menempatkan *naskh* dalam bingkai teoretis, sehingga memicu kontroversi ketika penerapannya hanya berupa klasifikasi ayat-ayat *nâsikh* dan *mansûkh*.[419]

---

[417]Ia mengkritik definisi *naskh* sebagai "*raf' al-hukm al-shar'î bi dalîl shar'î mutaakhkhir 'alâ wajh lawlâhu lakâna al-hukm al-awwal thâbitan*" yang diterima di kalangan Sunnî. Ahmad al-Bahrânî, *al-Tawîl Manhaj al-Istinbât fî al-Islâm* (T.Tp.: Dâr al-Tawîl li al-Tibâ'ah wa al-Nashr, 1999), 251.

[418]Ibid., 252. Lihat lebih lanjut al-Sayyid Abû al-Qâsim al-Mûsawî al-Khû'î, *The Prolegomena to the Qur'an*, terj. disertai pengantar oleh Abdulaziz A. Sachedina (Oxford: Oxford University Press, 1998),186-222.

[419]Ahmad al-Bahrânî, *al-Ta'wîl*, 253.

Meskipun ia mengakui perubahan pada bacaan ayat al-Qur'an (*naskh al-tilâwah*) yang disebutnya sebagai "pembatalan yang ditandai dengan penggantian" (*al-naskh al-ibdâlî*) berupa penggantian (*ta'wîd*), penghilangan/penyempurnaan (*hadhf/ikmâl*), peletakan urutan kalimat (*taqdîm wa ta'khîr*), al-Bahrânî menekankan pada ide tentang teks bergerak (*harakat al-nass*) sebagai bagian dari pemikirannya tentang *ta'wîl*.[420] Menurutnya, *naskh* adalah "gerak kandungan al-Qur'an" (*harakat mukawwinât al-kitâb*) sehingga tidak ada *naskh* permanen, melainkan hanya "*naskh* temporal" (*naskh mu'aqqat*) yang sasarannya bukan pembatalan teks, melainkan pergantian sementara makna atau aspek-aspek makna yang terkandung dalam teks. Al-Bahrânî mengatakan sebagai berikut:

و فى كل عملية نسخ تبطل معان و وجوه و تثبت معان و وجوه أخرى, فهي عملية نقل للمعانى أقرب من كونها عملية إبطال للمعانى, رغم أن الإبطال و النقل كليهما من معانى النسخ فى اللغة, فليس هناك نسخ مطلق, و إنما هناك نسخ مؤقت, لما فى النسخ المطلق من إبطال لجزء من قرآنية القرآن, و لما فى النسخ المؤقت من عدم نفادية علم القرآن[421]

Dalam setiap pemberlakuan *naskh*, ada makna-makna dan aspek-aspek dari makna tertentu yang dibatalkan, diiringi dengan ditetapkannya makna-makna dan aspek-aspek dari makna lain. Pemberlakuan *naskh* lebih bisa dipahami sebagai upaya memindah makna-makna dibandingkan sebagai upaya membatalkannya, meskipun pembatalan dan pemindahan adalah bagian dari pengertian *naskh* dari segi bahasa. Dengan demikian, tidak ada *naskh* mutlak, yang ada hanya *naskh* temporal, karena dalam *naskh* mutlak terkandung pengertian adanya pembatalan bagian tertentu dari jati diri al-Qur'an, sedangkan dalam *naskh* temporal terkandung pengertian tidak habisnya ilmu yang ada dalam al-Qur'an.

---

[420]Menurut al-Bahrânî, istilah *ibdâl* (Q.16/70:101) semakna dengan *inzâl*. Ibid., 400-422.

[421]Ibid., 254.

Bertolak dari kritiknya terhadap al-Tûsî (w. 672 H) dan al-Khû'î (w. 1413 H/ 1992 M) di atas, ia mengemukakan *naskh* sebagai metode *ta'wîl*. Versi berbeda tentang peristiwa 'Alî di masjid Kufah dikemukakan sebagai titik-tolak, yaitu bahwa 'Alî mengatakan kepada seorang pencerita tersebut "Kamu celaka dan mencelakakan orang lain, men*ta'wîl*kan setiap hurup dalam al-Qur'an berdasarkan beberapa aspek makna" (*halakta wa ahlakta, ta'wîl kull harf fî al-Qur'ân 'alâ wujûh*).[422] Menurut al-Bahrânî, 'Alî mengaitkan antara pengetahuan tentang *naskh* dengan *ta'wîl*, yaitu melalui mekanisme "mengembalikan atau memahami ayat yang *mutashâbih* kepada atau berdasarkan ayat *muhkam*".[423] Ayat-ayat yang *muhkam* adalah ayat-ayat pembatal/penganulir (*nâsikh*), sedangkan ayat-ayat yang *mutashâbih* adalah ayat-ayat yang dibatalkan/teranulir (*mansûkh*), di mana posisi keduanya sama dengan posisi pokok (*asl*) terhadap cabang (*far'*). Dari sini, muncul *naskh* sebagai mekanisme gerak perujukan (*al-harakah al-marji'îyah*) yang menghubungkan yang cabang tersebut kepada pokoknya. Jadi, *naskh* adalah menggeser yang *mutashâbih* ke yang *muhkam*.[424] Gerak bolak-balik ini dalam *naskh* sebagai *ta'wîl* muncul dari asal kata *ta'wîl* sendiri yang berasal dari dua kemungkinan: dari kata *awwal* (Ãæøóáñ, awal) atau dari *ma'âl* (ãóÂáñ, tempat kembali) dan ditarik dari sejumlah ayat al-Qur'an (seperti Q.29/85:20) sehingga *ta'wîl* bukan hanya sebagai mekanisme perujukan, yaitu mengembalikan yang *mutashâbih* ke *muhkam*, melainkan juga sebagai gerak kembali ke titik-awal (*harakah irtijâ'îyah*).[425] Gerak *ta'wîl* adalah sebagai berikut:[426]

---

[422]Ibid., 41. Lihat juga Muhammad Hâdî Ma'rifah, *al-Tamhîd*, vol. 2, 275 dengan merujuk *Tafsîr al-'Ayyâshî*, vol. 1, 12. Al-Bahrânî menyebut pencerita tersebut sebagai ahli fiqh rasional (*faqîh al-ray*) dan Hâdî Ma'rifah menyebut "pemutus hukum" (kadi, *qâdin*).

[423]Metode ini konon dikatakan berasal dari sabda Nabi Muhammad: "*inna fî al-Qurân mutashâbih*[*an*] *wa muhkam*[*an*], *faman radda mutashâbihah ilâ muhkamih faqad hudiya ilâ sirât mustaqîm*". Ahmad al-Bahrânî, *al-Tawîl*, 40.

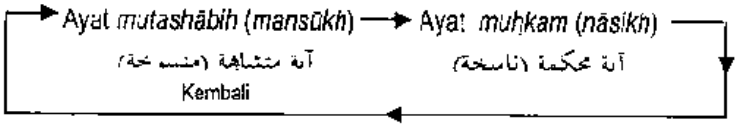
[424]Ibid.

[425]Ibid., 516. Menurut al-Râghib (*al-Mufradât*, 40-41), kata "*tawîl*" sebenarnya berasal dari "*awl*" (kembali), yaitu bentuk *masdar* dari *âla-ya'ûlu*, kemudian menjadi *awwala-yu'awwilu*, bukan dari kata *awwal*.

[426]Ahmad al-Bahrânî, *al-Ta'wîl*, 517.

Skema 2:

Gerak *ta'wīl* menurut al-Baḥrānī



Menurut al-Bahrânî, unsur-unsur yang harus ada dan menjadi bagian esensial *ta'wîl* adalah sebagai berikut. Pertama, ayat yang di*ta'wîl* sebagaimana ditunjukkan oleh makna etimologisnya (tanda, isyarat, atau simbol) pada dasarnya mencakup semua wujud. Akan tetapi, dalam konteks struktur al-Qur'an, ayat meliputi hurup alfabet, kata, ungkapan kalimat, termasuk titik. Itu artinya bahwa suatu kata atau kalimat bisa dilihat tidak hanya sebagai suatu ayat, melainkan pada saat yang sama adalah beberapa ayat.[427] Perluasan cakupan ayat ini tampak muncul dari kritiknya terhadap ide tentang keterbatasan teks (*mahdūdîyat al-nass*) yang sejak klasik dikemukakan oleh al-Juwaynî dari Sunnî, dan juga dianut oleh ulama Shî'ah, seperti al-Hillî (w. 726 H/ 1325 M) dalam *al-Alfayn bayna al-Sidq wa al-Mayn*, serta ulama Shî'ah modern yang dipengaruhi oleh al-Tûsî.[428] Pandangan yang bertentangan dengan aliran (*madrasah*) *Ahl al-Bayt* ini, menurutnya, adalah kreasi pemikiran (*wad'îyah*), tanpa dasar dalam agama, karena menganggap teks (*nass*) tidak bisa menjawab banyak persoalan.[429] Kedua, *naskh-ihkâm*. Menurut al-Bahrânî, *naskh* tidak hanya berarti "menghilangkan" (*izâlah*), melainkan juga "menetapkan" (*tathbît*), "mengganti" (*ibdâl*, *tabdîl*), dan "memindah" (*naql*). Makna-makna yang muncul dari analisis kebahasaan ini, sebagaimana dijelaskan oleh Ibn Manzûr, menunjukkan bahwa teks (*nass*) mengalami

---

[427]Ibid., 361.

[428]Ibid., 248-249.

[429]Ibid., 250. Al-Bahrânî mengemukakan bukti holistisitas *nass* al-Qur'an dalam menjawab banyak persoalan dengan beberapa ayat al-Qur'an (Q.16/70:89; Q.al-Zukhruf: 63; al-An'âm: 38 dan 59; dan Yâsîn: 12) dan kutipan pendapat imam-imam Shî'ah.

gerakan melalui pembatalan, penetapan, penggantian, dan pemindahan, di mana semua makna tersebut dominan pada makna "mengganti" (*ibdâl*). Aktivitas *naskh-ihkâm* berarti adalah mengembalikan ayat *mutashâbih* sebagai cabang (*far'*) ke ayat *muhkam* sebagai pokoknya (*asl*), sama dengan mekanisme mengganti-menetapkan.[430] Ketiga, meneliti kesamaan (*istiqrâ' al-tamâthul*), yaitu upaya mengidentifikasi ayat-ayat yang memiliki kesamaran maknanya dengan kemungkinan makna-makna lain, seperti dimungkinkan oleh adanya kata, kalimat, atau sinonimitas. Mekanisme ini adalah kerja logika (*qiyâs tamthîlî*). *Al-tamâthul* juga berarti adanya hubungan kesamaan antar ayat-ayat al-Qur'an sehingga bisa dianggap saling menjelaskan karena memiliki hubungan yang terlihat, misalnya, dari temanya.[431] Keempat, *zâhir-bâtin*, yaitu bahwa setiap ayat dianggap memiliki aspek-aspek (*wujûh*) makna lahir dan makna batin. Berbeda dengan *tanzîl* yang terbatas pada aspek makna lahir, *ta'wîl* adalah pemaknaan yang "menyeberang" dari makna lahir ke makna batin, dari suatu aspek ke aspek makna lain.[432] Kelima, penyimpulan fatwa (*istinbât al-fatwâ*), yaitu bahwa *ta'wîl* bertujuan agar teks bisa berbicara memberikan jawaban atas persoalan yang muncul.[433]

Menurut al-Bahrânî, *ta'wîl* bisa bergerak dari tiga media atau yang disebutnya sebagai struktur, yaitu struktur bahasa (*bun-yat al-lughah*) al-Qur'an, struktur akal (*bun-yat al-'aql*), dan struktur alam (*bun-yat al-kawn*).[434] Hubungan tiga struktur tersebut dalam mencari aspek-aspek makna yang tepat pada kata dan ungkapan (*tasrîf wujûh al-kalimah/al-'ibârah*)[435] didasarkan atas dasar

---

[430]Ibid., 363-366.

[431]Ibid., 367-368.

[432]Ibid., 370-371.

[433]Ibid., 372-376.

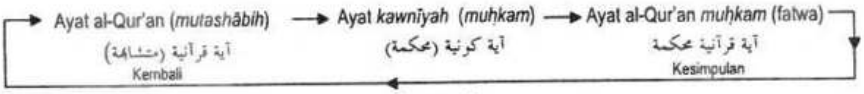
[434]Ibid., 509-515.

[435]Tentang "*tasrîf al-wujûh*", lihat ibid., 428-435. Dari segi bahasa, *tasrîf* bermakna memalingkan, membolak-balik, atau mengubah-ubah arah. Pengertian ini menjadi makna dasar dari *ta'wîl* sebagai mencari makna lebih dalam dan esensial dari sekadar makna lahiriah (*zâhir*) ke makna dalam (*bâtin*).

"penggantian-saling menyempurnakan" (*ibdâl-takâmul*). Dalam hal hubungan ayat-alam, misalnya, *ta'wîl* bergerak dengan dua bentuk. Pertama, *ta'wîl* ayat al-Qur'an yang *mutashâbih* dengan ayat *kawnîyah* yang *muhkam* yang, menurutnya, didasarkan atas pernyataan Ibn 'Abbâs, "sesungguhnya al-Qur'an ditafsirkan oleh zaman" (*inna al-Qur'ân yufassiruh al-zamân*). Kedua, *ta'wîl* ayat *kawnîyah* yang *mutashâbih* dengan ayat al-Qur'an yang *muhkam* yang didasarkan atas pernyataan Ibn 'Abbâs, "sesungguhnya al-Qur'an menafsirkan zaman" (*inna al-Qur'ân yufassir al-zamân*). Kedua model *ta'wîl* ini bisa dijelaskan dalam skema berikut:[436]

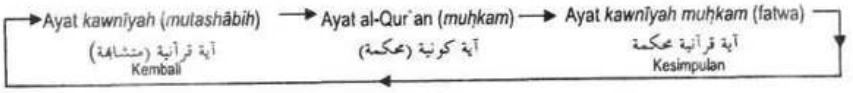
Skema 3:

Gerak *Ta'wīl* Ayat al-Qur'an – Ayat *Kawnīyah*



Skema 4:

Gerak *Ta'wīl* Ayat *Kawnīyah* – Ayat al-Qur'an



Di samping tiga struktur yang diklaim al-Bahrânî sebagai kerangka epistemologis (*nazarîyat al-ma'rifah*), *ta'wîl* ayat al-Qur'an juga bisa dilakukan dengan hadîth dengan empat pola *naskh*, yaitu hadîth - hadîth, hadîth - al-Qur'an, al-Qur'an - al-Qur'an, dan al-Qur'an - hadîth.[437]

Berkaitan dengan fungsionalisasi *naskh* sebagai metode *ta'wîl* yang ditawarkan oleh al-Bahrânî, kita bisa memberikan catatan. *Pertama*, prinsip bahwa ayat *mutashâbih* harus di*ta'wîl* berdasarkan pengertian ayat *muhkam* bisa dipahami, karena didukung oleh pemahaman bahwa sebagai *umm al-kitâb* (pokok, *asl*), wajar jika

---

[436]Ibid., 532.

[437]Lihat uraian teoretis, skema *ta'wîl*, dan contoh penerapan model ini dalam ibid., 551-569.

ayat *muhkam* harus dirujuk di satu sisi, identifikasi *muhkam-mutashâbih* sebagai *nâsikh-mansûkh* juga muncul sebagai penafsiran di kalangan *mufassir* awal, seperti al-Dahhâk.[438] Prinsip ini dikenal di kalangan sebagian Sunnî,[439] semisal tampak pada pernyataan tentang *muhkam* sebagai "patokan yang dirujuk oleh ayat lain dengan *ta'wîl*" (*'umdah yuraddu ilayhâ ghayruhâ bi al-ta'wîl*) dan yang semaknanya yang didukung oleh Haqqî Ismâ'îl, al-Baydâwî, al-Nawawî, dan al-Nasafî,[440] meski penerapannya di kalangan Mu'tazilah dan Shî'ah tampak lebih menonjol. Fungsionalisasi *naskh* seperti ini memiliki akar kesejarahan dan doktrinal lebih menonjol di kalangan Mu'tazilah. Teologi Shî'ah dan Mu'tazilah terbukti dalam sejarah berafiliasi, seperti tampak misalnya pada masa Dinasti Buwayh.[441] Orisinalitas metode *ta'wîl* ini adalah bahwa mekanisme perujukan itu tidak linear, melainkan sirkular. *Kedua*, penerapan metode ini rentan menjadi sarana justifikasi ideologis saja, seperti tampak dalam argumen teologi Mu'tazilah. Kontroversi ulama terjadi tidak hanya dalam mendefinisikan dan kemungkinan menafsirkan ayat *mutashâbih*,[442] melainkan juga menentukan kedua

---

[438]al-Suyûtî, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qurân*, vol. 1, 3.

[439]al-Suyûtî (ibid., vol. 1, 2) menyebutkan salah satu definisi *muhkam* sebagai "ayat yang berdiri sendiri" (*mastaqalla binafsih*) dan *mutashâbih* sebagai "ayat yang tidak berdiri sendiri, kecuali dengan dikembalikan kepada ayat lain" (*mâ lâ yastaqill bi nafsih illâ biraddih ilâ ghayrih*). Lihat juga al-Jassâs, *Ahkâm al-Qurân*, vol. 2, ed. Muhammad al-Sâdiq Qamhâwi, (Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâth al-'Arabî, 1405 H), 282-284.

[440]Leah Kinberg, "*Muhkamât* and *Mutashâbihât*...," 162.

[441]Tentang afiliasi Shî'ah-Mu'tazilah, lihat al-Shahrastânî, *al-Milal wa al-Nihal*, vol.1, ed. Ahmad Fahmî Muhammad, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992), 22; Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: the Cultural Revival During the Buyid Age* (Leiden: E. J. Brill, 1986), 72.

[442]Lihat al-Suyûtî, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qurân*, vol. 1, 2-3; Leah Kinberg, "*Muhkamât* and *Mutashâbihât* (Koran 3/7): Implication of a Koranic Pair of Terms in Medieval Exegesis", dalam Andrew Rippin (ed.), *The Quran: Formative Interpretation* (USA/ Singapore/Sydney: Ashgate, 1999), 283-312. Mayoritas kaum muslim (sahabat, *tâbi'ûn*, dan mayoritas aliran *Ahl al-Sunnah*) tidak melakukan *tawîl*. Di kalangan mereka, berlaku kaedah tentang prioritas makna *haqîqî* atas *majâzî*, seperti diformulasikan oleh Ibn al-'Arabî bahwa "kewajiban menempatkan ungkapan-ungkapan pada makna-makna lahiriahnya yang layak" (*wujûb tanzîl al-alfâz 'alâ ma'ânîhâ al-zâhirah llâ al-Iâlqah*). Lihat Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 139. Sedangkan, kalangan Mu'tazilah melakukan *tawîl* lebih intensif.

kategori ayat tersebut. Level kontroversi ini menjadikan persoalan ini kemudian dianggap nisbi, tergantung atas pemahaman dan perspektif dalam menafsirkan ayat.[443] Penentuan ayat-ayat *muhkam* dan *mutashâbih*, akhirnya, menjadi pilihan ideologis.[444]

3. Sebagai Metode Pengembangan Hukum Islam

Tak pelak lagi bahwa *naskh* difungsikan dalam konteks pengembangan hukum Islam. *Naskh* dalam *'ulûm al-Qurân* sebagai pembatalan antarayat diperluas penerapannya dalam *usûl al-fiqh*. Ketika terjadi kontradiksi makna (*ta'ârud*) yang gagal dikompromikan (*jam'*, *tawfîq*), *naskh* dijadikan sebagai salah satu metode penyelesaian dengan menganggap salah satu di antara dalil lebih awal dibandingkan yang lain dengan berpatokan pada kronologi turun (*tartîb al-nuzûl*) surah melalui *makkî-madanî* dan keterangan riwayat.[445] Sejak al-Shâfi'î, metode *naskh* berkembang secara ekstensif tidak hanya *naskh* antarayat al-Quran, melainkan juga isu kontroversi melebar ke *naskh* sunnah, *ijmâ'*, dan *qiyâs*. Al-Shâfi'î sendiri sebagai pioner metode ini menetapkan kontradiksi antarayat pada level makna "*nass*". Mayoritas *muhaddithûn* dan *fuqahâ'* dari kalangan Shâfi'iyah, Hanafiyah, Ja'fariyah, dan Mu'tazilah menolak kebolehan "*ta'wîl* yang jauh" (*ta'wîl ba'îd*) yang dipaksakan untuk mengkompromikan.[446] Namun, fanatisme aliran fiqh menggeser pandangan ini dan *naskh* digunakan untuk

---

[443]"Kaedah, "al-Quran semuanya *muhkam* dilihat dari suatu cara pandang tertentu, semuanya *mutashâbih* dilihat dari cara pandang tertentu, atau sebagiannya *muhkam*, dan sebagiannya *mutashâbih* dilihat dari cara pandangan ketiga (yang lain)" (*al-Qurân al-karîm kulluh muhkam bi'tibâr, wa kulluh mutashâbih bi'tibâr, wa ba'duh muhkam wa ba'duh mutashâbih bi'tibâr thâlith*). Khâlid bin 'Uthmân al-Sabt. *Qawâ'id al-Tafsîr*, vol. 2. 661.

[444]Misalnya: Q.7:143 dan Q.6:104 tentang kemungkinan melihat Allah (*ru'yat Allâh*) dan Q.18:29 dan Q.76:30 tentang kemandirian (*qadar*) dan ketergantungan (*jabr*) manusia.

[445]Lihat lebih lanjut uraian tentang hal ini dari perspektif *usûl al-fiqh* perbandingan dalam 'Abd al-Latîf 'Abdullâh 'Azîz al-Barzanjî, *al-Ta'ârud wa al-Tarjîh bayna al-Adillah al-Shar'iyah: Bahth Usûli Muqâran bi al-Madhâhib al-Islâmiyah al-Mukhtalifah*, vol. I (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1993), 310-336.

[446]Lihat 'Abd al-Latîf 'Abdullâh 'Azîz al-Barzanjî, *al-Ta'ârud*. 228-234.

menjustifikasi pandangan *madhhab*, seperti tampak dalam pernyataan Abdullâh al-Karkhî (w. 340 H), seorang Hanafî, "Pada prinsipnya, setiap ayat yang bertentangan dengan pendapat para pengikut *madhhab* kami harus dianggap *mansûkh* atau harus di*tarjîh*. Yang lebih utama adalah di*tawîl* untuk melakukan kompromi" (*al-asl anna kulla âyah tukhâlifu qawla ashâbinâ fa innahâ tuhmalu 'alâ al-naskh aw 'alâ al-tarjîh. Wa al-awlâ an tuhmal 'alâ al-tawîl min jihat al-tawfîq*).[447]

Di kalangan ahli tafsir dan *usûl al-fiqh* kemudian muncul dualitas makna *naskh* sebagai "pembatalan final" dan "penundaan" yang berpatokan pada kronologi turun (*tartîb al-nuzûl*) surah dan kesadaran tentang *maslahah* sebagai esensi pembatalan tersebut. Pergeseran trend ini, sebagaimana dikemukakan, mengalami beberapa fase. Sambil mengakui *naskh* sebagai pembatalan final, al-Zarkashî dalam *al-Burhân* mengemukakan konsep tentang adanya hukum yang ditunda pelaksanaannya karena bersifat kondisional-temporal. Konsep "pembatalan final-penundaan" ini lebih komprehensif kemudian dikemukakan oleh al-Biqâ'î dalam *Nazm al-Durar* dan Ibn 'Âshûr dalam *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*. Meski mengakui terjadinya kontradiksi antarayat, mereka juga memahami bahwa pembatalan tersebut pada substansinya adalah pergeseran *maslahah* yang menjadi alasan penundaan. Dengan dipengaruhi oleh 'Abduh, M. Quraish Shihab mengemukakan konsep *tabdîl* pada tataran substansi ayat sebagai "pembatalan temporal-penundaan" dan menolak "pembatalan final". Pemikiran M. Quraish Shihab tampak sebagai transisi atau menengahi antara pembatalan final-penundaan al-Zarkashî, al-Biqâ'î, dan Ibn 'Âshûr dengan konsep "penundaan" Abû Zayd yang melihat teks dalam dimensi kesejarahannya yang selalu diproyeksikan ke realitas yang selalu berubah. Secara revolusioner, ide serupa diturunkan dalam konteks privatisasi sharî'ah untuk kepentingan kebebasan, keadilan, dan

---

[447]Sebagaimana dikutip oleh Shaykh Ahmad bin al-Shaykh Muhammad al-Zarqâ, *Sharh al-Qawâ'id al-Fiqhîyah*, ed. 'Abd al-Sattâr Abû Ghuddah (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1996), 39; Muhammad Husayn al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, vol. 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1976 M/ 1396 H), 434.

kesetaraan sipil secara revolusioner diusung oleh Tâhâ, kemudian diikuti oleh an-Naim. Belakangan dalam konteks pergulatan pemikiran hukum di tanah air, ide tentang *maslahah* sebagai poros pergeseran hukum juga diangkat sebagai dasar pembatalan *nass* dengan formulasi "kebolehan membatalkan *nass-nass* dengan *maslahah*" (*jawâz naskh al-nusûs bi al-maslahah*) oleh komunitas muda Nahdhatul Ulama yang diklaim gerakan pemikirannya sebagai "postradisionalisme". Meski sejalan dengan Najm al-Dîn al-Tûfî (w. 716 H) tentang mendahulukan *maslahah* atas teks, tapi proyek pemikiran ini ditujukan mengkritisi anggapan tentang tidak mungkinnya terjadi pertentangan antara teks (*nass*) dan *maslahah* yang didasarkan anggapan keliru bahwa teks adalah *maslahah* itu sendiri. Dengan mengadopsi pembedaan Adonis antara *usûl* dan *fusûl*, suatu teks spesifik yang tidak relevan lagi dilihat dari perspektif *maslahah* bisa dianulir dengan teks yang keberlakuannya didasarkan atas nilai-nilai universal.[448] Pembedaan Ibn al-Muqaffa'—dikutip melalui *al-Thâbit wa al-Mutahawwil* Adonis—antara *usûl* dan *fusûl* sebagai titik tolak sebenarnya tidak asing meski ada perbedaan dengan pembedaan al-Shâtibî antara ayat *kullî* dan *juẓî* yang kemudian menjadi dasar penyimpulan *qawâ'id kullîyah*nya, atau pembedaan Fazlur Rahman antara dimensi ajaran al-Quṛan yang bersifat universal yang disebutnya sebagai ideal-moral dan yang bersifat spesifik yang disebut sebagai *legal-specific*. Bahkan, penerapan *naskh* ini juga tidak berbeda jauh dari apa yang ditawarkan oleh Tâhâ berkaitan dengan *naskh âyât al-usûl* terhadap *âyât al-furû'* atas dasar *maslahah* yang kontekstual diukur dari hukum waktu. Dengan berpatokan pada kerangka *usûl-furû'* dan bergerak pada logika, bukan pada kronologi turun surah (*tartîb al-nuzûl*), seperti kebolehan nikah beda agama, metode *naskh* ini diproyeksikan dalam konteks liberalisme hukum di Indonesia.[449]

---

[448]Lihat Rumadi, "Post Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU", (Disertasi, Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2006), 361-363.

[449]Lihat Abdul Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an* (Jakarta: Kata Kita, 2009), 340-346.

Pergeseran sangat signfikan tampak pada konsep "pembatalan temporal" al-Bahrânî yang dikemukakan di atas. Meski memiliki alur pikir yang sama dengan Tâhâ, an-Naim, dan Abû Zayd, al-Bahrânî mengemukakan konsep *naskh* sebagai metode *ta'wîl* ayat-ayat *mutashâbih*, baik ayat hukum maupun non-hukum secara lebih komprehensif dan sistematits. Meski demikian, metode tersebut, semisal preferensi makna *batin* atas *zâhir* ayat, jelas diproyeksikan sebagai rasionalisasi doktrin Shî'ah, seperti halnya Mu'tazilah.

Tabel 3:

Model fungsionalisasi *naskh* dalam hukum Islam

Trend		Model	Faktor	Materi	Kerangka Pikir	Proyeksi	Pengusung
Pembatalan Final → Pembatalan Temporal → Penundaan; Kronologi → Logika/Maslahah; Teks → Konteks	1	- Pembatalan final	- Kontradiksi antar ayat	- Hukum	- Makki-madani; - Keterangan riwayat	- Solusi kontradiksi dalil - Pembakuan madhhab fiqh	- al-Shâfi'î - Mayoritas ulama
	2	- Pembatalan final - Penghapusan - Penundaan	- Kontradiksi antar ayat - Irrelevansi kandungan ayat dg kondisi	- Hukum - Non-hukum	- Makki-madani; - Keterangan riwayat - Maslahah-mafsadah	- Solusi kontradiksi dalil - Kontekstualisasi Hukum	- al-Zarkashî, al-Suyûṭî, - Ibn 'Âshûr
	3	- Pembatalan temporal - Penundaan	- Kesamaran makna ayat	- Mutashâbih: hukum dan non-hukum	- Muhkam-mutashâbih - Makna zâhir-bâṭin	- Ta'wîl ayat yang bertentangan dengan ajaran	- al-Baḥrânî - Mu'tazilah Shî'ah
		- Pembatalan temporal - Penundaan	- Irrelevansi kandungan ayat dg kondisi	- Hukum Non-hukum	- Maslahah-mafsadah	- Kontekstualisasi Hukum	Abduh, - M. Quraish Shihab; - Abû Zayd
		- Pembatalan temporal - Penundaan	- Irrelevansi kandungan ayat dg kondisi	- Hukum	- Maslahah-mafsadah - Menjaga Sharî'ah - Ayat uṣûl-furû'	- Liberalisasi hukum	- Post-tradisionalisme
		- Pembatalan temporal - Penundaan	Irrelevansi kandungan ayat dg kondisi	- Hukum - Non-hukum	- Hukum waktu - Risalah pertama-kedua - Ayat uṣûl-furû'	- Evolusi shari'ah - Privatisasi hukum kebebasan, keadilan, dan kesetaraan [illegible]	- Tâhâ - Ahmed an-Naim

Dari tabel di atas, tampak trend pemikiran tentang *naskh* secara umum dan aplikasinya dalam konteks hukum secara khusus memiliki kecenderungan (1) dari pembatalan final (*naskh mutlaq*) ke pembatalan temporal (*naskh mu'aqqat*) yang disertai penundaan penerapan kandungan hukum ayat yang dibatalkan tersebut; (2) dari patokan kronologi ke logika atau *maslahah*; (3) dari teks ke konteks, seperti dipertimbangkan "hukum waktu" (*hukm al-waqt*). Pergeseran ini disebabkan oleh kesadaran ulama bahwa, selain kompleksitas dan konseknensi-konsekuensi luas yang diakibatkan oleh pembatalan final, esensi pembatalan tersebut sesungguhnya adalah perubahan isi (*content*) ayat, bukan ayat itu sendiri, sehingga *maslahah* yang merupakan elan dasar pergeseran tersebut juga

bergeser karena perubahan ruang dan waktu. Konsep "penundaan" ini lebih merupakan bentuk revisi kalangan revisionis, bahkan cenderung merupakan ide alternatif sebagai penolakan terhadap *naskh* klasik, karena esensi penundaan adalah bagaimana suatu kandungan ayat dipandang relevan dengan konteks ruang-waktu, jadi sebenarnya fokus persoalan adalah penerapan kandungan ayat dalam konteks, bukan soal pembatalannya.

BAB III
AYAT PEDANG (*ÂYAT AL-SAYF*): PELACAKAN ASAL-USUL ISTILAH, IDENTIFIKASI, DAN STATUS KEBERLAKUAN (*IHKÂM* ATAU *NASKH*)

A. Asal-usul Istilah

1. Fase Abad Ke-2-3 H: Para Penulis Awal *Naskh*

Pada fase ini, belum digunakan istilah "ayat pedang" (*âyat al-sayf*). Para penulis awal *naskh* hanya menyebutkan dianulirnya sejumlah ayat tertentu dengan ayat yang terdapat dalam sûrat Barâ'ah. Qatâdah bin Di'âmah al-Saddûsî (w. 117 H/ 736 M) menjelaskan adanya ayat al-Qur'an yang berstatus luar biasa dengan membatalkan beberapa ayat al-Qur'an secara sekaligus.[1] Qatâdah tidak menyebut secara eksplisit Q.9/113:5 sebagai ayat pedang, melainkan hanya ungkapan "dalam (sûrat) Barâ'ah" (*fî Barâ'ah*).[2] Ia hanya menggunakan metafora "pedang" untuk perintah perang dalam Q.9/113:29—sebenarnya juga terkandung dalam Q.9/113:5—

---

[1]Lihat Qatâdah, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî Kitâb Allâh Ta'âlâ*, dalam *Silsilah Kutub al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, ed. Hâtim Sâlih al-Dâmin (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1998), 23, 33, 40-42, 45, 47, 48-50.

[2]Lihat, misalnya, ibid., 40, 41, 42, 45, 50.

digunakannya untuk membelah kepala Marhab, prajurit raksasa dari kalangan Yahudi yang mempertahankan benteng Khaybar.[34]

Pada abad ke-3 H, sebagaimana dikemukakan, muncul *Fadâ'il al-Sahâbah* Ahmad bin Hanbal yang memuat *manâqib* 'Alî yang merepresentasikan penulisan *manâqib* model kalangan *muhaddithûn* yang dilengkapi riwayat-riwayat. Dengan pengkondisian tersebut, *manâqib* 'Alî bergeser pada abad ke-4H sebagai hagiografi dengan *image* di atas. Karena pengaruh faktor religius-ideologis ini, untuk tidak mengatakan karena *tashayyu'*, Ibn Abî Hâtim al-Râzî menerima riwayat *mu'dal* tentang penisbatan ayat pedang kepada 'Alî, apalagi riwayat tersebut berpangkal dari Sufyân bin 'Uyaynah, tokoh *tâbi'ûn* terhormat yang biografinya dalam *Kitâb al-Jarh wa al-Ta'dîl*, ditulis dengan pujian panjang lebar dan diakui otoritasnya oleh 'Abdullâh bin Wahb (w. 197 H) sebagai orang yang paling mengetahui tafsir al-Qur'an.[35]

Tidak hanya di kalangan *muhaddithûn*, seperti dicatat S. Abdullah Schleifer, kharisma 'Alî juga dikembangkan sebagai simbol penopang kekuatan politik 'Abbâsîyah yang berakselerasi dengan perkembangan tasawwuf. Di samping dikenal dalam silsilah *tarîqah* sebagai *Ahl al-Suffah*, oleh para sufi, seperti Rûmî dan al-Qushayrî ide "*fatâ*" (pemuda, kesatria) 'Alî dikembangkan menjadi konsep "*futûwah*" (kesatriaan yang saleh) untuk menggelorakan *jihâd*.[36]

3. Fase Abad Ke-5-7 H: Awal Penyebaran Istilah

Pada abad awal abad ke-4 H, al-Nahhâs (w. 338 H/ 950 M) mulai menggunakan istilah *âyat al-sayf* untuk Q.9/113:5, meskipun masih menggunakan "dalam (surat) Barâ'ah" (*fî Barâ'ah*),[37] ungkapan yang menjadi karakteristik para penulis awal, terutama Abû 'Ubayd yang menjadi sumber referensi utamanya, di samping sumber-

---

[34]S. M. Zwemer, "The Sword of Mohammed and Ali", dalam *The Moslem World*, vol. 21, no. 2 (April, 1931), 111.

[35]Ibn Abî Hâtim al-Râzî, *Kitâb al-Jarh wa al-Ta'dîl*, vol. 1, 32-54.

[36]S. Abdullah Schleifer, "*Jihâd* and Traditional Islamic Consciousness", dalam *The Islamic Quarterly*, vol 27, no. 4 (1983), 192-193.

[37]Abû Ja'far al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 30, 37.

'Alî sebagai "patron *jihâd*" (*sâhib al-jihâd*)[29] dan keperkasaannya dalam sejarah perang masa Nabi dan sahabat adalah *image* sentral yang muncul dalam literatur-literatur *manâqib* yang dimapankan dalam sejarah panjang dan ditopang oleh berbagai riwayat *târîkh* maupun *hadîth*. Sebagian paparan tersebut adalah otentik, namun sebagian paparan lain merupakan konstruksi ideologis. Keperkasaan 'Alî dan kehebatan pedangnya yang terkenal melalui riwayat, "tidak ada pedang sehebat *Dhû al-Faqâr*, dan tidak ada pemuda sehebat 'Alî", teriakan seseorang, atau bahkan Jibrîl ketika naik ke langit, setelah melihat keperkasaan 'Alî dalam perang, berkembang di kalangan Sunnî dan Shî'î.[30] Riwayat ini dan riwayat serupa tentang keajaiban 'Alî ditolak oleh sebagian ulama, antara lain al-Kattânî,[31] Ibn al-Jawzî,[32] dan Ibn Taymîyah.[33] Pedang tersebut diriwayatkan

---

[29]Ungkapan ini, berdasarkan riwayat yang dikemukakan oleh Ibn Kathîr, berasal dari 'Alî sendiri. Lihat Ibn Kathîr, *Tafsîr Ibn Kathîr*, vol. 2, 342-343.

[30]Lihat Ibn Hishâm, *al-Sîrah al-Nabawîyah*, vol. 3, ed. Jamâl Thâbit, Muhammad Mahmûd, dan Sayyid Ibrâhîm (Cairo: Dâr al-Hadîth, 2006), 56; al-Hasan bin Abû al-Hasan Muhammad al-Daylamî, *Irshâd al-Qulûb al-Munji Man 'Amila bih Min Alîm al-'Iqâb*, ed. al-Sayyid Hâshim al-Maylânî (Teheran: Dâr al-Uswah, 1417 H), 61; 'Alî bin Muhammad bin Ahmad al-Mâlikî (Ibn al-Sabbâgh), *al-Fusûl al-Muhimmah fî Ma'rifat al-Aimmah*, ed. al-Sayyid Ja'far al-Husaynî (Teheran: al-Majma' al-'Âlamî li Ahl Bayt, 1427 H), 77-78; Shaykh 'Abd al-Husayn al-Amînî, *Alî bin Abî Tâlib: Sang Putra Ka'bah* (Jakarta: al-Huda, 2003), 57-59 dengan merujuk ke *al-Ghadîr*, vol. 2, 59-61.

[31]Abû al-Hasan 'Alî bin Muhammad bin 'Arrâq al-Kattânî, *Tanzîh al-Sharî'ah al-Marfû'ah 'an al-Ahâdîth al-Shanî'ah al-Mawdû'ah*, ed. 'Abd al-Wahhâb 'Abd al-Latîf dan 'Abdullâh bin Muhammad al-Ghumârî (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, t.th.), 440.

[32]Ibn al-Jawzî, *Tartîb al-Mawdû'ât*, ed. Kamâl bin Basyûnî Zaghlûl (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1994 M/1415 H), 114.

[33]Menurut Ibn Taymîyah, kata "*fatâ*" (pemuda) dalam al-Qur'an (ketika dihubungkan dengan Q.21/73:60), sunnah, dan bahasa Arab tidak berkonotasi pujian. Begitu juga, menurutnya, Nabi tidak pernah membangga-banggakan kakek dan anak pamannya. Hadîth tentang persaudaran (*muâkhâh*) 'Alî adalah palsu. *Dhû al-Faqâr* bukan milik 'Alî, melainkan milik Abû Jahl yang dirampas pada Perang Badr. Pada perang ini, tidak ada *Dhû al-Faqâr* sebagai pedang kaum muslim. Hadîth Abû Dharr yang diriwayatkan oleh Râfidah adalah *mawqûf* (lihat Ibn Taymîyah, *Minhâj al-Sunnah al-Muhammadîyah fî Naqd Kalâm al-Shî'ah*, vol. 1, 297; idem, *Majmû' Fatâwâ*, vol. 1 (masalah: *hal yasihh anna 'Alîyan qâtala al-jinn*), vol. 4 (*al-qassasîn alladhîna yanqulûn maghâzî*). Berbeda dengan Ibn Taymîyah, pedang tersebut dikatakan dalam sumber lain sebagai milik Munabbih bin al-Hajjâj al-Sahmî, ada yang mengatakan sebagai milik al-'Âs bin Munabbih (Abû Muhammad 'Abd al-Ghanî bin 'Abd al-Wâhid al-Maqdisî, *al-Durrah al-Mudîah fî al-Sîrah al-Nabawîyah*, dalam www.almeshkat.net (12 Juli 2009).

Seperti halnya dalam tradisi hagiografi naratif di kalangan sufi, seperti *tadhkirah, manâqib, rijâl, sîrat al-awliyâ', tabaqât, malfûzât,* dan *wasâyâ,*[25] berbeda dengan sejarah (*history*) umumnya, sebagian tradisi hagiografi sahabat, karena faktor ideologis dan sektarianisme, menyebabkan terjadi rekayasa, distorsi, atau setidaknya, penekanan secara berlebihan terhadap fakta tentang keistimewaan tokoh. Literatur-literatur *manâqib* difungsikan untuk kepentingan ideologis, seperti munculnya *manâqib* al-Shâfi'î dimulai di awal abad ke-4 H/ 10M dengan karya Ibn Abî Hâtim al-Râzî (w. 327 H/ 938 M) hingga al-Bayhaqî (w. 459 H/ 1066 M) dan Fakhr al-Dîn al-Râzî (w. 606 H/ 1209 M) yang membentuk *image* tentang al-Shâfi'î sebagai peletak pertama *usûl al-fiqh* di tengah persaingan klaim tersebut dari *usûlîyûn* Hanafî.[26] Tidak hanya di kalangan Shâfi'îyah, *manâqib* juga ditulis berkaitan dengan Abû Hanîfah (w. 150 H/ 767 M), al-Awzâ'î (w. 157 H/ 774 M), Mâlik bin Anas (w. 179 H/ 795 M), dan Ahmad bin Hanbal (w. 241 H/ 355 M)[27] untuk berbagai konteks ideologis beragam, terutama fanatisme *madhhab*. Memang, pada abad-abad awal Islam, *manâqib* yang belum menjadi kata-kunci yang mungkin masih netral (*tarjamah, akhbâr,* dan *ta'rîf*), atau yang lebih ekspresif (*fadâ'il, mafâkhir,* dan *ma'âthir*), semula menyuguhkan potret moral dan infromasi tindakan-tindakan mulia. Akan tetapi, sejak abad ke-4 H/ 10 M, baik di *Ifrîqîyâ* maupun di daerah-daerah Islam lain, istilah tersebut bergeser menjadi biografi pujian terhadap para *imâm* pembangun *madhhab*. Pergeseran tersebut ditandai dengan bubuhan keajaiban-keajaiban.[28]

---

[25]Lihat uraian bagaimana "kejadian luar biasa" (*khâriq al-'âdah*) pada para wali (*karâmat*) merupakan hasil konstruksi literatur-literatur hagiografi dan kondisi sosiologis, dalam Julian Millie, "*Khâriq Ul-'Âdah* Anecdotes and the Representation of *Karâmât*: Written and Spoken Hagiography in Islam", *History of Religion*, University of Chicago, Vol. 48, No. 1, 43-65.

[26]Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunnî Usûl al-Fiqh* (Cambridge: CambridgeUniversity Press, 1997), 30-35.

[27]Ch. Pellat, "Manâkib", dalam *The Encyclopaedia of Islam: New Edition* (Leiden: E. J. Brill, 1991), Vol. 6, 352-353.

[28]Ch. Pellat, "Manâkib", 357.

Metafora 'Alî tentang surat Barâah turun dengan misi pedang tampak dikaitkan dengan perannya, menyusul Abû Bakr yang sedang memimpin ibadah haji, untuk menyampaikan misi sûrat Barâah pada musim haji tahun 9 H/ 630 M. tersebut. Bahkan, 'Alî ditekankan secara eksklusif melebihi Abû Bakr sebagai orang yang paling berhak mengemban misi tersebut karena hubungan keluarga (*ahl al-bayt*).[22]

'Alî memang tidak hanya diakui patronasenya di kalangan Shî'ah, melainkan juga di kalangan Sunnî. Munculnya penisbatan fiktif tersebut berkorelasi dengan merebaknya tradisi "biografi orang-orang suci" (hagiografi; *hagiography*) tentang keistimewaan Alî yang dicitrakan dalam literatur *manâqib* yang begitu banyak, sehingga "tidak bisa ditampung oleh tempat", demikian hiperbola al-Dhahabî.[23] Di antaranya adalah karya Ahmad bin Hanbal (w. 241 H/ 855 M), al-Qaffâl al-Shâshî (w. 336 H/ 948 M), al-Hâkim al-Naysâbûrî (w. 405 H), Ibn al-Maghâzilî (w. 483 H). Shams al-Dîn Abû al-Barakât (w. 871 H), 'Alî Bâ Hasan al-Hadramî (wafat pada abad ke-9 H), al-Suyûtî (w. 911 H/ 1505 M), al-Mays Muhammad Sâlih bin 'Abdullâh al-Husaynî (w. 1041 H), dan Sayyid Ahmad al-Ghumârî (w. 1320-1380 H).[24]

---

[22]Ibn Hishâm, *al-Sîrah al-Nabawiyah*, vol. 3, 421; al-Suyûtî, *al-Durr al-Manthûr* (edisi suntingan 'Abdullâh bin 'Abd al-Muhsin al-Turkî dan 'Abd al-Sanad Hasan Yamâmah), vol. 7, 227-233; Muhammad Sulaymân al-Kûfî, *Manâqib Amîr al-Mu'minîn 'Alî ibn Abî Tâlib*, vol. 1, 526; al-Biqâ'i, *Nazm al-Durar*, vol. 8, 365-368; Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qurân al-Karîm* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2006), 141.

[23]al-Dhahabi, *Ma'rifat al-Qurrâ' al-Kibâr 'alâ al-Tabaqât wa al-A'sâr*, ed. Ibn Abdillâh Muhammad Hasan Muhammad Hasan Ismâ'îl al-Shâfi'î (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997), 12. Al-Dhahabi sendiri menulis *Fath al-Matâlib fî Akhbâr 'Alî bin Abî Tâlib*.

[24]Lihat Ahmad bin Hanbal, *Fadâ'il Amîr al-Mu'minîn 'Alî bin Abî Tâlib 'Alayh al-Salâm*, ed. Husayn Hamîd al-Sayyid (Teheran: Laylâ, 1425 H); Shams al-Dîn Abû al-Barakât Muhammad bin Ahmad al-Dimashqi al-Bâ'ûnî, *Jawâhir al-Matâlib fî Manâqib al-Imâm 'Alî bin Abî Tâlib 'Alayh al-Salâm*, ed. Muhammad Bâqir al-Mahmûdî (Qom: Majma' al-Thaqâfah al-Islâmîyah, 1415 H); lihat daftar karya-karya *manâqib* 'Ali yang telah ditulis oleh para ulama dalam al-Khatîb ibn al-Hasan 'Alî bin Muhammad bin Muhammad al-Wâsitî (Ibn al-Maghâzilî), *Manâqib 'Alî bin Abî Tâlib 'Alayh al-Salâm* (Teheran: al-Maktabah al-Islâmîyah, 1302 H), 2-7.

– Ibn al-Tufayl (w. 44 H) – 'Alî (40 H/ 660 M).[17] Oleh karena itu, riwayat ini tidak otentik.

Mungkin karena persoalan otentisitas ini, al-Suyûtî yang mengakui telah meringkas karya tafsir tersebut dalam *al-Durr al-Manthûr*[18] dan al-Tabarî yang berupaya menghimpun tafsir sahabat dan *tâbi'ûn* tidak mengutip riwayat tersebut. Al-Suyûtî hanya mengemukakan riwayat Abû al-Shaykh dan Ibn Marduwayh (Mardûyah) yang bisa merupakan indikasi, tapi bukan bukti yang kuat, tentang keterkaitan 'Alî dengan penyebutan tersebut. Diriwayatkan bahwa Ibn 'Abbâs bertanya kepada 'Alî tentang tidak dicantumkannya *basmalah* di awal sûrat Barâ'ah. 'Alî menjawab secara metaforis bahwa *basmalah* mengandung makna keamanan, sedangkan surat Barâ'ah "turun dengan misi pedang" (*nazalat bi al-sayf*), karena menurut tradisi Arab, surat yang berisi pembatalan perjanjian tidak dibubuhi *basmalah*.[19] Hingga wafatnya Nabi, persoalan ini masih belum jelas. Alasan ini tetap kontroversial.[20] Meskipun pengaitan tidak dicantumkannya *basmalah* dengan "misi pedang" tersebut merupakan pendapat yang populer. Namun, menurut 'Abduh, pendapat terkuat adalah karena seperti halnya surah-surah lain, ketika diturunkan surat tersebut memang tanpa *basmalah*.[21]

---

[17]Jalur riwayat yang otentik tentang tafsir yang berasal dari 'Alî bin Abî Tâlib ada tiga. Pertama, jalur Hishâm – Muhammad bin Sîrîn – 'Ubaydah al-Salmânî – 'Alî (jalur yang diterima al-Bukhârî). Kedua, Ibn Abî al-Husayn – Ibn al-Tufayl – 'Alî (jalur yang diterima dalam tafsir Sufyân bin 'Uyaynah). Ketiga, al-Zuhrî – 'Alî Zayn al-'Âbidîn – Husayn – 'Alî (jalur paling otentik). Muhammad Husayn al-Dhahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, vol. 1 (Cairo: Maktabat Wahbah, 2000), 60.

[18]al-Suyûtî, *Tabaqât al-Mufassirîn* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, t.th.), 52.

[19]Lihat al-Suyûtî, *al-Durr al-Manthûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'thûr*, vol. 7, ed. 'Abdullâh bin 'Abd al-Muhsin al-Turkî dan 'Abd al-Sanad Hasan Yamâmah), 227. Lihat pendapat-pendapat ulama dalam al-Qurtubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, vol. 10, ed. 'Abdullâh bin 'Abd al-Muhsin al-Turkî (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 2006), 93-96.

[20]Lihat, misalnya, Abû Ja'far al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qur'ân al-Karîm* (Cairo: al-Maktabah al-Azhariyah li al-Turâth, t.th.), 153-155; al-Biqâ'î, *Nazm al-Durar fî Tanâsub al-Âyât wa al-Suwar*, vol. 8 (Cairo: Dâr al-Kitâb al-Islâmî, t.th.), 359-361.

[21]Muhammad Rashîd Ridâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm* (*Tafsîr al-Manâr*), vol. 10 (Mesir: Dâr al-Manâr, 1368), 174.

sumber lain, seperti al-Tabarî (w. 310 H), al-Zajjâj (w. 311 H), Abû 'Ubaydah (w. 210 H), dan Ibn Qutaybah (w. 276 H).[38] Uraian al-Nahhâs yang, menurut Khûrshîd, mewakili "semua aliran tafsir" berpengaruh terhadap penulis-penulis sesudahnya, seperti Makkî al-Qaysî (w. 437 H), Ibn al-Jawzî (w. 597 H), al-Qurtubî (w. 671 H), dan al-Shâtibî (w. 790 H).[39]

Penyebaran istilah ayat pedang sesungguhnya dimulai sejak abad ke-5 H. Dengan dimaksudkan sebagai *handbook* yang memuat daftar ayat-ayat *nâsikh-mansûkh* yang lengkap, Hibatullâh ibn Salâmah (w. 410 H/ 1019 M) menulis *al-Nâsikh wa al-Mansûkh* yang diakuinya disarikan dari 75 literatur *naskh* dan tafsir dari riwayat al-Kalbî (w. 146 H/ 763 M) dari Abû Sâlih (w. 222 H).[40] Hibatullâh lebih intensif dibandingkan al-Nahhâs dalam menyebut *âyat al-sayf* sebagai ayat yang berstatus luar biasa yang menganulir beberapa ayat lain.[41] Dengan perkembangan ini, istilah tersebut digunakan intensif oleh para penulis belakangan, seperti al-Baghdâdî (w. 429 H/ 1037 M)[42] dan Makkî al-Qaysî (w. 437 H/ 1045 M),[43] Ibn Khuzaymah al-Fârisî (w. 490 H/ 1097 M),[44] Ibn al-'Arabî (w. 543

---

[38]Lihat lebih lanjut Sulaymân bin Ibrâhîm bin `Abdullâh al-Lâhim, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fi Kitâb Allâh 'Azza wa Jalla wa Ikhtilâf al-'Ulamâ fî Dhâlika Tqlîf Abî Ja'far Ahmad bin Muhammad bin Ismâ'il al-Nahhâs: Dirâsah wa Tahqiq*, vol. I (Beirut: Muassasat al-Risâlah, 1991), 131-173.

[39]'Abdullâh Khûrshîd al-Birrî, *al-Qurân wa 'Ulûmuh fî Misr (20 H - 358 H)* (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.th.), 398-427; Sulaymân bin Ibrâhîm, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 250-275.

[40]Hibatullâh ibn Salâmah, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, margin al-Wahidî, *Asbâb al-Nuzûl* (Cairo: Maktabat al-Mutannabî, t.th.), 339-347.

[41]Lihat, misalnya, Hibatullâh ibn Salâmah, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 66, 67, 96, 97, 103, 135-139, 145-147, 164-166. Lihat tabel klasifikasi ayat-ayat *nâsikh* dan *mansûkh* menurut Hibatullâh dalam Anwarul Haqq, *Abrogation in the Koran* (India: Methodist Publishing House, 1926).

[42]Lihat, misalnya, 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, ed. Hilmî Kâmil As'ad 'Abd al-Hâdî (Aman: Dâr al-`Adawî, t.th.), 79, 161, 221, 231.

[43]Lihat, misalnya, Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh li Nâsikh al-Qur'ân wa Mansûkhih*, ed. Ahmad Hasan Farhât (Jeddah: Dâr al-Manârah, 1986), 281, 286, 397.

[44]Lihat Ibn Khuzaymah al-Fârisî, *al-Mûjaz fî al-Nâsikh wa al-Mansûkh* (Cairo: al-Maktabah al-Azhariyah li al-Turâth, t.th.), 249-251.

BAB V
IMPLIKASI PENGANULIRAN AYAT-AYAT DAMAI DALAM PERUMUSAN FIQH *JIHÂD*

A. Wacana Fiqh tentang Hukum *Jihâd*

1. Kronologi Legislasi *Jihâd*

Dalam *Ahkâm al-Qur'ân*, al-Shâfi'î (w. 204 H) menjelaskan kronologi legislasi *jihâd* pada dasarnya menjadi empat fase. Pertama, fase sebelum hijrah, ketika perang dilarang. Kedua, fase sesudahnya hijrah ketika perang defensif melawan orang-orang *mushrik* diijinkan (Q.2/87:190-191, Q.22/103:39). Ketiga, fase ketika perang ofensif melawan orang-orang *mushrik* diijinkan. Tiga ayat yang menjadi dasar kebolehan perang defensif pada fase sebelumnya dianggap dianulir oleh Q.2/87:193. Keempat, fase ketika perang menjadi kewajiban mutlak. Meskipun tampak tidak konsisten dalam sebuah penjelasan kronologi, di mana Q.2/87:190 dijadikan sebagai salah satu rujukan pada fase akhir legislasi ini karena sebelumnya dianggap teranulir, tekanan penjelasannya adalah pada perang sebagai kewajiban yang tidak bisa ditawar (Q.2/87:216, Q.9/113:111, Q.47/95:4, Q.9/113:38, Q.9/113:41).[1] Meski tidak dalam istilah ayat

---

[1]al-Shâfi'î, *Ahkâm al-Qur'ân*, vol. 2, ed. 'Abd al-Ghanî 'Abd al-Khâliq (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1400 H), 13-15.

Dengan demikian, klaim terjadinya *naskh* di atas muncul ketika para *mufassir* dan *fuqahâ'* gagal dalam mencari koherensi makna dan memilih penyelasaian dengan *naskh* dengan dihadapkan pada alternatif-alternatif terhadap perintah perang, yaitu: jika mereka bertobat, mendirikan shalat, dan membayar zakat (*naskh* internal), jika orang *mushrik* meminta perlindungan (Q.9/113:6), alternatif dengan bayar *jizyah* (Q.9/113:29), atau alternatif dengan pembebasan tawanan (Q.47/95:4).

4. Sebagai Ayat yang Tetap Berlaku (*Muhkam*)

Pendapat ini dkemukakan oleh banyak penulis, antara lain, generasi penulis belakangan, seperti Ibn al-'Arabî dan Ibn al-Jawzî, serta penulis modern, seperti Mustafâ Zayd, al-Jabrî, dan Ahmad Hijâzî al-Saqâ yang berupaya mengkritisi berbagai klaim *naskh* yang tak berdasar. Argumen-argumen klaim ini dibahas dalam bab berikut sebagai telaah kritis dari berbagai perspektif, baik sejarah (*târîkhî*), riwayat (*riwâ'î*), maupun pemahaman ulang ayat secara logis (*tafsîrî*).

Diberitakan kepada kami oleh ayahku (Abû Hâtim al-Râzî), diberitakan kepada kami oleh Ishâq bin Mûsâ al-Ansârî, ia berkata: Sufyân bin 'Uyaynah berkata: 'Alî bin Abî Tâlib berkata: "Nabi Muhammad saw. diutus dengan empat pedang, yaitu satu pedang ditujukan terhadap orang-orang *mushrik* dari kalangan Arab. Allah ta'âlâ berfirman: 'Bunuhlah orang-orang *mushrik* di mana pun kamu temui'" (Q.9/113:5).

Dari segi otentisitas riwayat, para rawi yang terdiri dari Abû Muhammad 'Abd al-Rahmân (Ibn Abî Hâtim) (240-327 H), Abû Hâtim al-Râzî (195-277 H), Ishâq bin Mûsâ al-Ansârî (w. 244 H), dan Sufyân bin 'Uyaynah (107-198 H) adalah kredibel.[15] Akan tetapi, Sufyân bin 'Uyaynah, *mufassir* penting abad ke-2 H/ 8 M yang mempengaruhi tokoh-tokoh sesudahnya seperti al-Tabarî, Abû Nu'aym al-Isfahânî, Ibn Abî Hâtim, al-Baghawî, Ibn Kathîr, Ibn Hajar al-'Asqalânî, al-Suyûtî, dan al-Shawkânî,[16] tidak bertemu langsung (*mu'dal*) dengan 'Alî (w. 40 H/ 660 M). Jalur otentik tafsir Sufyân bin 'Uyaynah adalah yang diterimanya melalui Ibn Abî al-Husayn

---

(*tabaqât*) para *mufassir*, lihat Ahmad bin Muhammad al-Adnarawî, *Tabaqât al-Mufassirîn*, vol. 2, ed. Sulaymân bin Sâlih al-Khizzî (Madinah: Maktbat al-'Ulûm wa al-Hikam, 1997), 65.

[15]Lihat Shams al-Dîn al-Dhahabî, *Siyar A'lâm al-Nubalâ'*, vol. 13, ed. Shu'ayb al-Arna'ût dan 'Ali Abû Zayd (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1983/1403), 263-269 (Ibn Abî Hâtim); As'ad Muhammad al-Tayyib, "Muqaddimah", dalam Ibn Abî Hâtim, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm*, 7-10 (Ibn Abî Hâtim); *Siyar A'lâm al-Nubalâ'*, vol. 13, 247-263 (Abû Hâtim), al-Mizzi, *Tahdhîb al-Kamâl*, vol. 24, ed. Bashshâr 'Awwâd Ma'rûf (Beirut: Mu'ssasat al-Risâlah, 1982), 381-391 (Abû Hâtim); Ibn Hajar al-'Asqalâni, *Tahdhîb al-Tahdhîb*, vol. 3, ed. suntingan Ibrâhîm al-Zaybak dan 'Âdil Murshid (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, t.th.), 500-502 (Abû Hâtim al-Râzî); vol. 1, 128 (Ishâq bin Mûsâ), al-Mizzî, *Tahdhîb al-Kamâl*, vol. 2, 480-483 (Ishâq bin Mûsâ); vol. 2, 59-61 (Sufyân bin 'Uyaynah); Ibn Abî Hâtim al-Râzî, *Kitâb al-Jarh wa al-Ta'dîl*, vol. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 32-54 (Sufyân bin 'Uyaynah).

[16]Dengan berpatokan pada riwayat-riwayat dalam karya tokoh-tokoh belakangan ini, tafsîr Sufyân bin 'Uyaynah telah direkonstruksi sebagai karya *tafsîr* utuh oleh Ahmad Sâlih Mahâyinî. Lihat Claude Gilliot, "The Beginnings of Qurânic Exegesis", dalam Andrew Rippin (ed.), *The Qur'an: Formative Interpretation* (Great Britain: Ashagate, 1999), 16-17. Lihat riwayat jalur tafsir ini dalam Ibn Hajar al-'Asqalânî, *al-Mu'jam al-Mufahras (Tajrîd Asânîd al-Kutub al-Mashhûrah wa al-Ajzâ al-Manthûrah)* (Beirut: Muassasat al-Risâlah, 1418 H/ 1998 M), 109.

Menurut Ibn al-'Arabî, bagian akhir ayat tersebut justeru mempertegas *kufr* sebagai alasan perang yang disebutkan pada bagian awal. Oleh karena itu, ia menganggap klaim penganuliran internal ini, sebagaimana diklaim oleh Ibn Habîb, sebagai ketidaktahuan semata (*jahl mahd*).[382] Ibn al-Jawzî mengkritik penganuliran 124 ayat dengan ayat pedang sebagai pandangan para pentransmisi tafsir (*nâqilû al-tafsîr*)—secara kontekstual ditujukan kepada Hibatullâh ibn Salâmah—yang tidak memahami koherensi maka ayat tersebut. Menurut Ibn al-Jawzî, tidak ada kontradiksi internal ayat ini, dan bagian akhir ayat merupakan pengecualian.[383]

3. Sebagai Ayat Teranulir (*Mansûkh*) dengan Ayat Lain

Menurut 'Azîzî 'Abd al-Malik atau Shaydhalah (Shaydalah) (w. 494 H), seorang tokoh fiqh Shâfi'î, dalam karyanya *al-Burhân*, sebagaimana dikutip oleh al-Suyûtî, suatu ayat yang menganulir (*nâsikh*) mungkin dianulir (*mansûkh*) lagi oleh ayat lain, seperti Q.9/113:41 yang menganulir ayat-ayat yang memuat perintah untuk tidak mengganggu komunitas non-muslim (*âyât al-kaff*) juga dianulir oleh ayat-ayat yang memberi keringanan untuk meninggalkan *jihâd* (*âyât al-'udhr*).[384] Di samping teranulir secara internal, sebagaimana diuraikan, ayat pedang juga teranulir secara eksternal dengan ayat lain yang masih kontroversial sebagai berikut:

a. Q.9/113:6 tentang perlindungan terhadap orang *mushrik*

وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ.

Dan jika seseorang di antara orang-orang mushrik meminta perlindungan kepadamu, maka lindungilah ia supaya ia dapat mendengar firman Allah, kemudian antarlah ia ke tempat yang aman baginya. Demikian itu, disebabkan mereka adalah kaum yang tidak mengetahui.

---

[382]Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 142.

[383]Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 173-174.

[384]al-Suyûtî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qurân*, vol. 2, 24.

(*ahl al-nazar*).[398] Pendapat ini juga dikemukakan oleh al-Dahhâk (dalam riwayat lain), Qatâdah, dan al-Awzâ'î. Pendapat ini bahkan dinisbatkan ke Ibn 'Abbâs. Ketiga, pendapat yang dikemukakan oleh Ibn 'Umar, Abû 'Ubayd, Mujâhid, Ibn Sîrîn, Ibn Zayd, al-Shâfi'î, Ahmad bin Hanbal, dan ulama Madinah bahwa kedua ayat tersebut *muhkam*.[399]

Di kalangan ulama umumnya, bahwa tawanan perang harus diberi makan, tidak boleh dibunuh, dianggap sudah menjadi konsensus (*ijmâ'*). *Ijtihâd* penafsiran Hibatullâh ibn Salâmah berkaitan dengan penganuliran Q.76/98:8 pernah dikoreksi oleh anak perempuannya dengan alasan konsensus tersebut.[400] Menurut al-Nahhâs, tidak ada penganuliran (*naskh*) antara kedua ayat tersebut, karena tidak ada kontradiksi antara kedua ayat tersebut, dan penerapannya bersifat kondisional dan tergantung atas keputusan pimpinan (*imâm*). Nabi pernah membunuh tawanan bernama 'Uqbah bin Abî Mu'ît dan al-Nadr bin al-Hârith, dua tokoh Quraysh utama penentang Islam, pada perang Badr, dan juga pernah membebaskan tawanan tanpa atau dengan tebusan.[401] Menurut al-Tabarî, jika diterima pengandaian *naskh*, itu artinya berlaku permanen, padahal strategi perang Nabi di atas diterapkan sejak perang Badr, dan anjuran menawan (*khudhûhum*) tidak mesti dibunuh atau ditebus.[402] Sedangkan, menurut Ibn al-'Arabî, penganuliran tersebut tidak sesuai dengan prinsip kronologi turun (*tartîb al-nuzûl*) surah, karena Q.9/113:5 adalah ayat yang turun dalam fase-fase akhir di Madinah.[403] Namun, karena prinsip kronologi itu juga, bukan atas dasar koherensi makna, Qatâdah menganggap terjadi penganuliran, yaitu ayat pedang menganulir ayat ini.[404]

---

[398]Abû Ja'far al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 158, 209; Abû 'Ubayd, *al-Nâsikh wa al Mansûkh*, 168.

[399]Abû Ja'far al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 158-159, 209-210; al-Dahhâk, *Tafsîr al-Dahhâk*, vol. 2, 761-762; al-Baghawî, *Ma'âlim al-Tanzîl*, vol. 7, 278-279.

[400]al-Zarkashî, *al-Burhân fi 'Ulûm al-Qurân*, vol. 2, 34.

[401]Abû Ja'far al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 158.

[402]Ibn Jarîr al-Tabarî, *Jâmi' al-Bayân*, ed. Mahmûd Muhammad Shâkir, vol. 14, 140.

[403]Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 140.

[404]Qutâdah, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 47.

ketika menjelaskan ayat ini sebagai penganulir larangan berdebat dengan kalangan *Ahl al-Kitâb* (Q.29/85:46). Perintah perang tersebut adalah dianggap lebih efektif, karena "tidak ada 'debat' yang lebih keras daripada pedang" (*lâ mujâdalah ashadd min al-sayf*).[3]

Ketika membicarakan empat tahap evolusi kewajiban dokrin *jihâd* dalam al-Qur'an, Abû 'Ubayd al-Qâsim bin Sallâm (w. 224 H/ 838 M) dalam *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, juga menggunakan ungkapan "dalam (sûrat) Barâ'ah" (*fî Barâ'ah*) untuk menyebut ayat yang statusnya membatalkan satu atau beberapa ayat lain dengan penjelasan berbeda, bahkan kontradiktif, sebagaimana dikritik oleh Nöldeke dan Schwally, yang hampir semuanya berdasarkan riwayat Ibn 'Abbâs berikut.[4] Pertama, Q.9/113:5 dan 29 sebagai dua ayat pembatal ayat-ayat lain, yaitu ayat yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad saw bukan penguasa (Q.88/68:22), bukan seorang pemaksa (Q 50/34:45), perintah memaafkan terhadap kalangan Yahudi dan Kristen yang mengingkari janji (Q.5/112:13), memaafkan orang-orang yang tidak mengharapkan hari-hari pembalasan dari Allah swt. (Q.45/65:14).[5] Kedua, Q.9/113:5 secara spesifik menganulir ayat yang berisi larangan melanggar syiar-syiar Allah (*sha'â'ir Allâh*) (Q.5/112:2)[6] dan pilihan untuk membebaskan tawanan perang dengan atau tanpa tebusan (Q.47/95:4).[7] Ketiga, Q 9/113:29 secara spesifik membatalkan ayat yang menerima tawaran berdamai (Q.8/88:61).[8] Keempat, Q.9/113:1-11

[3]Ibid., 45.

[4]Kontradiksi riwayat-riwayat yang diterima dari Ibn 'Abbâs mengantarkan Nöldeke dan Schwally berkesimpulan bahwa penisbatan banyak tafsir kepadanya hanyalah fiktif. Lihat Herbert Berg. *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period* (Britain: Curzon Press, 2000), 132. Kesimpulan ini dibantah oleh Sezgin dengan mengatakan bahwa "kontradiksi" tersebut adalah sebagai akibat perkembangan tafsir di tangan *tâbi'ûn*. Lihat Fuat Sezgin. *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, band I (Leiden: E.J. Brill, 1967), 25-28; edisi terjemah. *Târîkh al-Turâth al-'Arabî*, vol. 11, terj. Mahmûd Fahmî Hijâzî (Riyâd: Wizârat al-Ta'lîm al-'Âlî, 1991), 63-69.

[5]Abû 'Ubayd. *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, ed. Mustafâ 'Abd al-Qâdir 'Atâ (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 2006), 67-68.

[6]Ibid., 116.

[7]Ibid.,167.

[8]Ibid., 158.

membatalkan Q.4/92:90 dan Q.60/91:8.[9] Bahkan, perintah perang yang lebih tegas dan tanpa pengecualian, menurutnya, terdapat dalam Q.9/113:41.[10] Jadi, ayat-ayat pembatal yang kandungannya perintah perang adalah Q.9/113:1-11, 29, dan 41. Bahkan, karena banyaknya ayat dalam sûrat al-Tawbah yang berisi perintah berperang sebagai pembatal (*nâsikh*), menurut Abû 'Ubayd, pembatalan perjanjian damai dan perintah berperang adalah representasi surat tersebut.[11]

Meskipun istilah "dalam sûrat Barâ'ah" (*fî Barâ'ah*) mencakup beberapa ayat perang dalam surah tersebut, sebagaimana akan dikemukakan, atau dua ayat yang berstatus penganuliran luar biasa, yaitu baik Q.9/113:5 maupun Q.9/113:29, sesuai dengan riwayat Ibn 'Abbâs. Akan tetapi, tampak upaya Qatâdah membedakan antara keduanya bahwa yang dimaksud dengan istilah tersebut adalah Q.9/113:5, meski istilah tersebut tetap menimbulkan perbedaan penafsiran para penulis sesudahnya. Pemilahan ini lebih jelas kemudian dilakukan oleh sebagian penulis sesudahnya dengan menyebut Q.9/113:29 secara tersendiri sebagai *âyat al-jizyah*.

Penggunaan istilah ini sebelum munculnya istilah "ayat pedang" (*âyat al-sayf*) disebabkan oleh faktor berikut. Pertama, banyak, bahkan dicitrakan, semua ayat surah tersebut, sebagaimana tampak dari penamaan surah yang beragam, seperti *sûrat al-'adhâb, al-fâdihah, al-muba'thirah*, dan *al-munaqqirah*,[12] yang memuat kandungan serupa tentang regulasi perang terhadap komunitas non-muslim, khususnya komunitas pagan Arab. Di kalangan *Ahl al-Sunnah* dan Shî'î, berkembang riwayat tentang pendelegasian 'Alî oleh Nabi di musim haji tahun 9 H/ 630 M. untuk menyampaikan empat isi pokok beberapa ayat awal surat tersebut, yaitu bahwa orang kafir tidak akan masuk surga, larangan tawâf di Ka'bah

---

[9]Ibid., 159.

[10]Ibid., 160-161.

[11]Ibid., 160.

[12]al-Suyûtî, *al-Durr al-Manthûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'thûr*, vol. 7, ed. 'Abdullâh bin 'Abd al-Muhsin al-Turkî dan 'Abd al-Sanad Hasan Yamâmah (Markaz Hajr li al-Buhûth wa al-Dirâsât al-'Arabîyah wa al-Islâmîyah) (Cairo: Markaz Hajr, 2003/ 1423), 224-226.

dengan telanjang, setelah tahun itu kaum *mushrik* tidak boleh lagi berhaji, siapa yang memiliki perjanjian damai dengan Nabi perjanjian tersebut tetap berlaku hingga batas waktu yang disepakati. Riwayat-riwayat tersebut kontradiktif dalam hal berapa ayat dari surat tersebut yang disampaikan.[13] Kedua, riwayat-riwayat yang berkembang, seperti dikemukakan Abû 'Ubayd dan oleh para penulis sesudahnya, tentang adanya ayat yang menganulir secara bersamaan beberapa ayat lain umumnya berasal dari Ibn 'Abbâs yang memang merupakan keterangan berbeda. Dengan demikian, munculnya ayat yang memiliki status penganuliran luar biasa adalah lebih dahulu daripada istilah tersebut.

2. Fase Abad Ke-4 H: Penisbatan Ibn Abî Hâtim kepada 'Alî bin Abî Tâlib

Istilah "ayat pedang" (*âyat al-sayf*) berkembang dalam tradisi Sunnî dan Shî'ah. Penelaah berikut juga menunjukkan perkembangan penggunaan istilah tersebut dalam literatur-literatur tafsir, *naskh*, dan fiqh. Dalam karya tafsirnya, Ibn Abî Hâtim al-Râzî (w. 327 H), seorang kritikus *rijâl* terkenal, meriwayatkan bahwa istilah ini berasal dari 'Alî bin Abî Tâlib untuk menyebut Q.9/113:5:

حدثنا أبي، حدثنا إسحاق بن موسى الأنصاري قال: قال سفيان بن عيينة: قال علي بن أبي طالب: بعث النبي صلى الله عليه وسلم بأربعة أسياف: سيف في المشركين من العرب, قال الله تعالى: (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ)[14].

---

[13]Riwayat tentang hal ini bervariasi. Bandingkan dengan, misalnya, dengan al-Suyûtî, *al-Durr al-Manthûr*, vol. 7, 227-233. Ada pendapat yang mengatakan bahwa yang disampaikan tujuh, sepuluh, enam belas ayat, dua puluh, tiga puluh, dan empat puluh ayat awal sûrat Barâ'ah. Lihat Ibn Hishâm, *al-Sîrah al-Nabawîyah*, vol. 3, ed. Jamâl Thâbit, Muhammad Mahmûd, dan Sayyid Ibrâhîm (Cairo: Dâr al-Hadîth, 2006), 421; al-Tha'âlabî, *al-Jawâhir al-Hisân fî Tafsîr al-Qur'ân*, vol. 2 (Beirut: Dâr al-Kutub al-Islâmîyah, 1996), 36-37; Muhammad Sulaymân al-Kûfî, *Manâqib Amîr al-Mu'minîn 'Alî ibn Abî Tâlib*, vol. 1, ed. Muhammad Bâqir al-Mahmûdî (Iran: Majma' al-Thaqâfah al-Islâmîyah, 1423H), 526; al-Biqâ'î, *Nazm al-Durar*, vol. 8, 365-368.

[14]Ibn Abî Hâtim, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm, Musnadan 'an al-Rasûl Sallâ Allâh 'Alayh wa Sallam wa al-Sahâbah wa al-Tâbi'în*, vol. 6, ed. As'ad Muhammad al-Tayyib (Riyâd: Maktabat Nizâr Mustafâ al-Bâz, 1997/1417), 1752. Tentang posisinya dalam tingkatan

H/ 1148 M),[45] Ibn al-Jawzî (w. 597 H/ 1200 M),[46] Shu'lah (w. 656 H/ 1258 M),[47] dan Ibn al-Bârizî (w. 738 H/ 1338 M).[48]

Dari perkembangan di atas, masih terdapat ambiguitas penentuan ayat yang berstatus luar biasa tersebut, apakah *âyat al-sayf* (Q.9/113:5) atau *âyat al-jizyah* atau *âyat al-qitâl* (Q.9/113:29), seperti tampak pada al-Nahhâs[49] dan Hibatullâh.[50] Bahkan, juga berkembang pendapat bahwa Q.22/103:39, ayat pertama tentang ijin berperang, memiliki status penganuliran luar biasa tersebut, seperti dikemukakan al-Dahhâk[51] dan Ibn al-'Arabî.[52] Makkî al-Qaysî, di samping menggunakan istilah *âyat al-sayf* atau *âyat Barâ'ah* (Q.9/113:5), juga menggunakan istilah *âyat al-qatl wa al-qitâl* (Q.9/113:29, 36), atau hanya "perintah perang" secara umum tanpa merujuk ke ayat tertentu.[53] Dalam karyanya, *al-Îdâh*, Makkî al-Qaysî menulis satu bab tersendiri tentang "sejumlah ayat al-Qur'an yang di*naskh* oleh suatu ayat al-Qur'an saja". Menurutnya, dalam fase awal dakwah Nabi di Makkah, sebagai minoritas, kaum muslim diperintahkan untuk bersabar menahan berbagai bentuk tekanan, tidak melakukan perlawanan, dan memaafkan terhadap segala bentuk kesalahan non-muslim (orang kafir Makkah). Namun, ketika

---

[45]Lihat, misalnya, Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qur'ân al-Karîm*, anotasi al-Shaykh Zakarîyâ 'Umayrât (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 2006), 129, 154, 155.

[46]Lihat, misalnya, Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, t.th.), 53, 93, 131.

[47]Shu'lah, *Safwat al-Râsikh fî 'Ilm al-Mansûkh wa al-Nâsikh*, ed. Muhammad Ibrâhîm 'Abd al-Rahmân Fâris (Ayn Shams: Maktabat al-Thaqâfah al-Dînîyah, 1995), 100, 101, 103.

[48]Ibn al-Bârizî, *Nâsikh al-Qur'ân al-'Azîz wa Mansûkhuh*, dalam *Silsilat Kutub al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, ed. Hâtim Sâlih al-Dâmin (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1998), 24, 27, 29.

[49]Lihat, misalnya, al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 31-32.

[50]Hibatullâh ibn Salâmah, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 37-38, 108, 110, 150, 162, 176-177, 254-255.

[51]al-Dahhâk bin Muzâhim, *Tafsîr al-Dahhâk*, vol. 2, 590.

[52]Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 171.

[53]Lihat Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh*, 252, 258, 286, 310 (*âyat al-sayf*), 309, 356 (*âyat Barâ'ah*), 293, 417 (*âyat al-qatl wa al-qitâl*), 291, 323 (perintah perang).

kaum muslim hijrah ke Madinah dan mereka sudah menjadi komunitas yang kuat, sikap tersebut berubah. Menurut Makkî al-Qaysî, fase Madinah diwarnai oleh turunnya sejumlah ayat yang bertema sama, yaitu perang, yang menganulir perintah bersikap sabar dan memaafkan kalangan non-muslim yang turun dalam fase Makkah. Di samping Q.9/113:5, kategori ayat-ayat penganulir (*nâsikh*) mencakup: Q.2/87:193 (juga Q.8/88:39), Q.2/87:216, Q.9/113:29, Q.9/113:36, Q.9/113:73 (juga Q.66/107:9) yang menganulir secara bersama-sama ayat-ayat lain (*mansûkh*): Q.2/87:109, 190-191, 217, dan 256, Q.4/92:63, dan 90, Q.5/112:2, dan 99, Q.6/55:66, 70, dan 107, Q.7/39:180, dan 199, Q.8/88:61, Q.43/63:89, Q.50/34:45, Q.51/67:54, Q.53/23:29, Q.73/03:10.[54] Dengan demikian, meski Q.9/113:5 disebut memiliki status khusus sebagai ayat pedang,[55] seperti halnya dinyatakan oleh mayoritas ulama. Namun, bagi Makkî al-Qaysî, ayat tersebut juga merupakan bagian dari sejumlah ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki tema sama (perintah perang) yang menghapus ayat-ayat sebelumnya yang memuat sikap koperatif dengan non-muslim. Hanya saja, Makkî al-Qaysî mengemukakan beberapa pendapat tentang penafsiran ayat tersebut, antara lain, dari Qatâdah yang memandang spesifikasi ayat tersebut yang menekankan hanya satu keputusan bagi para tawanan dari kalangan orang-orang *mushrik*, yaitu dibunuh, suatu pendapat yang juga dikemukakan oleh Mujâhid bin Jabr (w. 104 H/ 722 M) yang menyebut keputusan (dibunuh) tersebut dengan metafora "pedang" (*al-sayf*), jika mereka tidak masuk Islam (*immâ al-sayf wa immâ al-Islâm fî al-asârî*).[56]

Ambiguitas ini juga tampak, sebagaimana dikemukakan oleh Ibn al-Jawzî, misalnya, dalam kasus penganuliran Q.2/87:190 dengan kemungkinan empat ayat perang (Q.9/113:5, 29, 36, atau Q.2/87:191).[57] Shu'lah juga, misalnya, tidak membedakan secara jelas

---

[54]Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh*, 118-121.

[55]Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh*, 281, dalam kasus *naskh* Q.6/55:66.

[56]Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh*, 309.

[57]Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 70-71.

antara istilah *âyat al-sayf* dengan *âyat al-qitâl* (ayat perang)[58] atau dengan *âyat al-qitâl wa al-ghilzah* (ayat perang dan bersikap keras).[59] Dalam kasus Q.6/55:66, di mana otoritas yang dirujuk sama-sama adalah Ibn 'Abbâs, menurut Makkî al-Qaysî, di*naskh* dengan *âyat al-sayf* (Q.9/113:5),[60] dan menurut Shu'lah, di*naskh* dengan *âyat al-qitâl*.[61] Dengan demikian, apa yang disebut Shu'lah sebagai *âyat al-sayf* sama dengan *âyat al-qitâl*. Sebenarnya, *âyat al-sayf* berbeda (memiliki status penyebutan tersendiri) dengan istilah-istilah lain tersebut. Jika dilihat dari kandungannya pun, *âyat al-sayf* hanya merupakan bagian dari ayat-ayat perang, sebagaimana dalam pemikiran Makkî al-Qaysî.

Transmisi penafsiran dari otoritas sahabat, terutama Ibn 'Abbâs, yang memang tampak kontradiktif dan perkembangan penafsiran di kalangan generasi sesudahnya, seperti Qatâdah, Abû 'Ubayd, dan al-Dahhâk merupakan faktor penyebab ambiguitas tersebut. Pernyataan Sezgin bahwa kontradiksi dalam penafsiran-penafsiran yang dinisbatkan secara fiktif kepada Ibn 'Abbâs, seperti kritik Nöldeke dan Schwally, disebabkan oleh perkembangan tafsir di kalangan *tâbi'ûn* tidak seluruhnya benar, karena mereka dalam beberapa kasus, seperti kasus Abû 'Ubayd sebelumnya, tidak selalu menjadi "penafsir" (*mufassir*), melainkan "para pentransmisi/ pengutip tafsir" (*nâqilû al-tafsîr*) atau "para pengadopsi tafsir" (*muntahilû al-tafsîr*) yang tidak mengerti apa yang ditransmisikan dan diadopsi, meminjam istilah Ibn al-Jawzî,[62] dan sebagian besar karya tafsir memang hasil pengutipan antar karya tafsir, tidak selalu merupakan produk orisinal.[63]

Penilahan yang tegas dan sistematis antara *âyat al-sayf* (Q.9/ 113:5) dan *âyat al-qitâl* (Q.9/113:29) sebagai penganulir luar biasa

---

[58]Shu'lah, *Safwat al-Râsikh*, 147, 151, 155, 161, 179, 182, 185.

[59]Ibid., 150.

[60]Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh*, 281.

[61]Shu'lah, *Safwat al-Râsikh*,136.

[62]Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 41, 126.

[63]Ibn 'Âshûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, vol. 1 (Tunis: al-Dâr al-Tûnisiyah li al-Nashr, 1984), 7.

tersebut mulai dilakukan oleh Ibn Khuzaymah al-Fârisî dan Ibn al-Bârizî. Menurut Ibn Khuzaymah al-Fârisî, *âyat al-sayf* menganulir 113 ayat (Ibn al-Bârizî: 114 dari 52 surah), dan *âyat al-qitâl* menganulir 9 ayat (Ibn al-Bârizî: 8 ayat dari 7 surah).[64]

Dipicu oleh perkembangan wacana *naskh* dalam *'ulûm al-Qurân*, istilah *âyat al-sayf* juga menyebar dalam literatur-literatur fiqh. Ibn 'Âbidîn (w. 1252 M), seorang tokoh Hanafîyah, *Radd al-Mukhtâr* mengidentifikasinya sebagai Q.9/113:5.[65] Ibn Hajar al-Haytamî (w. 973 H), tokoh Shâfi'îyah, dalam *Tuhfat Muhtâj* mengidentifikasinya sebagai "*qâtilû al-mushrikîn kâffah*" (Q.9/113:36) dan/atau "*infirû khifâfan wa thiqâlan*" (Q.9/113:41).[66] Selain interrelasinya dengan *'ulûm al-Qurân*, wacana ini muncul juga disebabkan oleh pentingnya bab fiqh *al-jihâd* dan *al-siyar* (hubungan internasional).

Penyebaran istilah ini juga berakselerasi dengan perkembangan politik di dunia Islam. Salah satu perkembangan tersebut adalah akselerasinya dengan kondisi politik pada masa Dinasti 'Abbâsîyah dan kondisi perang Salib. Tradisi *jihâd* dibangkitkan dengan justifikasi *naskh* oleh ayat pedang terhadap semua perjanjian yang dilakukan dengan kelompok non-muslim. Hal ini tercatat di bagian awal perjanjian yang ditulis al-Qâdî Muhyî al-Dîn bin 'Abd al-Zâhir untuk Raja al-Mansûr Qalâwûn (1280-1290 M) dari Khalifah 'Abû al-'Abbâs Ahmad.[67]

Kekuasan Mamlûk (1250-1517 M) di Mesir adalah pelanjut kekuasaan Ayyûbîyah yang patronnya adalah Salâh al-Dîn al-Ayyûbî, seorang pemimpin pasukan Islam dalam perang Salib.

---

[64]Ibn Khuzaymah al-Fârisî, *al-Mûjaz*, 249-251; Ibn al-Bârizî, *Nâsikh al-Qur'ân*, 22-23

[65]Ibn 'Âbidîn, *Radd al-Mukhtâr 'alâ al-Durr al-Mukhtâr*, vol. 6, ed. al-Shaykh 'Âdil Ahmad 'Abd al-Mawjûd dan al-Shaykh 'Alî Muhammad Mughawwas, pengantar Muhammad Bakr 'Ismâ'îl (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1994), 199.

[66]Ibn Hajar al-Haytamî, *Tuhfat al-Muhtâj* (margin), dalam 'Abd al-Hamîd al-Sharwânî, *Hawâshî Tuhfat al-Muhtâj bi Sharh al-Minhâj*, vol. 9 (Mesir: Matba'at Mustafâ Muhammad, t.th.), 212.

[67]al-Qalqalashandî, *Ma'âthir al-Inâfah fi Ma'âlim al-Khilâfah*, vol. 3 (Kuwait: Matba'at Hukûmat al-Kuwayt, 1985), 129-130.

Sultan-sultan Mamlûk memiliki idelisme untuk mempromosikan kepercayaan Sunnî yang tidak kenal kompromi dalam menentang orang-orang kafîr dari luar (bangsa Mongol, Armenia, atau kaum Frank) atau kaum "*bid'ah*", seperti penganut Ismâ'îlîyah. Sebagaimana diungkapkan oleh Sivan, Mamlûk membangkitkan kembali tradisi *jihâd* dengan gaya dramatis yang berkembang di akhir abad ke-12 M. Hal itu karena sultan-sultan Mamlûk melihat diri mereka sebagai pewaris kegemilangan Salâh al-Dîn al-Ayyûbî.[68]

Dengan demikian, secara historis, ayat pedang memiliki asal-usul (*origin*), tapi kemudian mengalami perkembangan (*development*) dan mempengaruhi pola pikir ulama-ulama sesudahnya serta menjadi bagian dari lokomotif *jihâd* di berbagai era perkembangan politis di dunia Islam.

4. Fase Abad Ke-8 H: Pengembangan Ibn Kathîr

Tafsir Ibn Abî Hâtim al-Râzî dianggap sebagai salah satu tafsir yang memuat penafsiran-penafsiran yang hilang yang berasal dari sahabat dan *tâbi'ûn*, seperti tafsir Sa'îd bin Jubayr (w. 95 H/ 713 M) dan Muqâtil bin Hayyân (w. 150 H/ 767 M). Di samping diringkas oleh al-Suyûtî dalam *al-Durr al-Manthûr*, tafsir ini menjadi salah satu sumber tafsir al-Tabarî dan Ibn Kathîr.[69]

Setelah mengutip riwayat 'Alî yang dikemukakan oleh Ibn Abî Hâtim al-Râzî dalam tafsirnya tentang Q.9/113:5 sebagai *âyat al-sayf*, sebagaimana dikemukakan di atas, Ibn Kathîr (w. 774 H), murid Ibn Taymîyah, mengembangkan penafsiran istilah tersebut sebagai berikut:

---

[68]Carole Hillenbrand, *Perang Salib: Sudut Pandang Islam* (Jakarta: Serambi, 2005), 295.

[69]As'ad Muhammad al-Tayyib, "Muqaddimah", dalam Ibn Abî Hâtim, *Tafsîr al-Qurân al-'Azîm*, 10-11.

وأظن أن السيف الثاني هو قتال أهل الكتاب لقوله تعالى (قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ) (والسيف الثالث): قتال المنافقين في قوله: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ) الآية (والرابع): قتال الباغين في قوله: (وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ[79]

Saya kira bahwa pedang kedua adalah perang terhadap *Ahl al-Kitâb*, karena Allah swt berfirman: "Perangilah orang-orang yang tidak beriman dengan Allah dan tidak pula dengan hari kiamat serta tidak mengharamkan apa yang telah diharamkan oleh Allah dan rasul-Nya dan tidak beragama dengan agama yang benar, yaitu orang-orang yang diberikan *al-Kitâb* hingga mereka mau membayar *jizyah* dengan patuh dan tunduk" (Q.9/113:29). Pedang ketiga adalah perang terhadap orang-orang munafik, seperti dalam firman-Nya: "Hai Nabi, berjihadlah melawan orang-orang kafir dan orang-orang munafik" (Q.9/113:73, Q.66/107:9). Pedang keempat adalah perang terhadap para pemberontak, seperti dalam firman-Nya: "Jika ada dua golongan dari orang-orang yang beriman berperang, damaikanlah antara keduanya. Jika salah satu di antara dua golongan tersebut berbuat aniaya terhadap golongan yang lain, perangilah golongan yang berbuat aniaya tersebut, sehingga golongan tersebut kembali kepada perintah Allah" (Q.49/106:9).

Dengan demikian, bersama riwayat 'Alî, "misi empat pedang" Nabi dikembangkan sebagai ide perang terhadap kalangan *mushrik* Arab (Q.9/113:5), *Ahl al-Kitâb* (Q.9/113:29), para munafik (Q.9/113:73/ Q.66/107:9), dan pemberontak (Q.49/106:9). Dua misi pertama telah menjadi wacana yang berkembang sejak abad ke-2 H hingga abad ke-7 H. Sedangkan, dua misi terakhir, di samping merupakan penafsiran generasi sebelumnya, terutama Ibn Mas'ûd,

[79]Ibn Kathîr, *Tafsîr Ibn Kathîr*, vol. 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), 227-228

dan pernah dikemukakan oleh al-Tabarî,[71] Ibn Kathîr lebih dari itu mengangkatnya sebagai bagian dari misi kenabian.

Pengembangan ini hampir sama dengan pengembangan Ibn Rajab al-Hanbalî (w. 795 H/ 1393 M), tokoh yang juga dipengaruhi Ibn Taymîyah. Perbedaan hanya dalam menentukan ayat terkait, yaitu Q.47/95:4 sebagai ayat yang memerintahkan untuk memerangi orang-orang *mushrik* sehingga masuk Islam atau tertawan dan beberapa ayat dalam sûrat Barâ'ah, al-Tahrîm, dan al-Ahzâb sebagai ayat perintah perang dan berlaku kasar terhadap orang-orang munafik dan *zindîq*.[72] Dalam tradisi Shî'ah, misalnya dalam *Bihâr al-Anwâr* karya Muhammad Bâqir al-Majlisî (w. 1111 H), Abû Ja'far atau Muhammad al-Bâqir (w. 114 H) diriwayatkan mengatakan, "Allah *tabâraka wa ta'âlâ* mengutus Muhammad saw. dengan lima pedang, yaitu satu pedang ditujukan kepada orang-orang *mushrik* Arab. Allah *jalla wajhuh* berfirman: 'Bunuhlah orang-orang *mushrik* di mana pun kamu temui mereka, tangkaplah mereka, tawanlah mereka, dan intailah mereka di setiap pengintaian. Jika mereka bertaubat', yakni jika mereka beriman 'maka mereka adalah saudara-saudara kamu dalam agama'. Tidak ada pilihan bagi mereka, kecuali dibunuh atau masuk Islam. Anak-anak tidak boleh ditawan, tapi ada hak pada harta rampasan perang."[73] Riwayat yang sama dari Abû Ja'far juga dikemukakan oleh al-Hurr al-'Âmilî (w. 1104 H)[74] dan oleh al-'Ayyâshî (w. 368 H) yang berasal dari riwayat Ja'far bin Muhammad. [75]

---

[71]Ibn Kathîr, *Tafsîr Ibn Kathîr*, vol. 2, 372.

[72]Sebagaimana dikutip Abû 'Abd al-'Azîz al-Sulaymânî, "Âyat al-Sayf bayna Sû Qasd al-Kâfirîn wa Ghulûw al-Khawârij al-Mâriqîn wa Tahrîf al-Hizbîyîn", dalam www.sahab.net/forums.newreply.php (12 November 2009). Ayat-ayat yang berkaitan dengan perlakuan terhadap orang-orang munafik dan *zindîq* yang dimaksud oleh Ibn Rajab adalah Q.9/113/113:73; Q.66/99:9; Q.33/90:60-61.

[73]Muhammad Bâqir al-Majlisî, *Bihâr al-Anwâr al-Jâmi'ah li Durar Akhbâr al-A'immah al-Athâr*, vol. 97 (Beirut: Mu'assasat al-Wafâ', 1983), 53.

[74]al-Hurr al-'Âmilî, *Tafsîl Wasâil al-Shî'ah ilâ Tahsîl Masâil al-Sharî'ah*, vol. 15 (Beirut: Muassasat Âl al-Bayt li Ihyâ al-Turâth, 1993), 16. Lihat juga tim hadîth Ma'had Bâqir al-'Ulûm *'alayh al-salâm*, *Sunan al-Imâm 'Alî Alayh al-Salâm* (Iran: I'timâd, 1380 H), 389-390.

[75]Sebagaimana dikutip Sayyid Hâsyim Husayn al-Bahrânî, *al-Burhân fî Tafsîr al-Qur'ân*, vol. 2 (Qom: Mu'assasat al-Bi'thah, 1413), 738-741 melalui Muhammad bin Ya'qûb dengan *sanad* dari al-Minqarî dari Hafs bin Ghiyâth dari Abû 'Abdillâh.

Lima pedang dimaksud adalah sebagai berikut. Pertama, pedang yang ditujukan kepada orang-orang *mushrik* Arab (Q.9/113:5). Kedua, terhadap *ahl al-dhimmah*, atau perang terhadap *Ahl al-Kitâb* menurut kategori Ibn Kathîr, atas dasar penganuliran (*naskh*) perintah berlaku baik (Q.2/87:83) dengan Q.9/113:29. Ketiga, orang-orang *mushrik* non-Arab (Q.47/95:4). Dalam *Musnad al-Imâm Zayd*, sama dengan pandangan kalangan Sunnî, dijelaskan adanya pembedaan antara *mushrik* Arab yang hanya diberi pilihan perang atau masuk Islam dan *mushrik* non-Arab yang masih diberi kesempatan perjanjian damai.[76] Keempat, pemberontak (*ahl al-baghy wa al-ta'wîl*) (Q.49/106:9) karena menurut hadîth prediktif Nabi, "Sesunguhnya di antara kalian ada orang yang berperang setelah aku atas dasar *ta'wîl*, sebagaimana kalian juga akan diperangi atas dasar *tanzîl*".[77] Kelima, pelaku kriminal yang hukumnya *qisâs* (Q.5/112:45). Pengingkaran terhadap misi kenabian ini, menurut al-Majlisî, adalah kekufuran.[78] Jadi, perang terhadap orang-orang munafik dalam kategori Ibn Kathîr bukan merupakan kategori tersendiri dalam konsep Shî'ah, mungkin diintegrasikan sebagai perang terhadap orang-orang *mushrik*.

Berbeda dalam tradisi Sunnî, di mana istilah tersebut dinisbatkan kepada 'Alî bin Abî Tâlib, dalam tradisi Shî'ah, sejauh pelacakan penulis, penisbatan hanya kepada Abû Ja'far. Di samping dari perspektif *sanad*, kita bisa menarik inferensi tentang ketidakotentikan penisbatan kalangan Sunnî tersebut melalui *argumentum ex silentio* (argumen dari diam), setidaknya, dari dua fakta berikut. Pertama, tidak adanya penisbatan ini dalam riwayat-riwayat tafsir awal, seperti dalam tafsir al-Dahhâk (w. 105 H/ 723

---

[76]Zayd bin 'Alî, *Musnad al-Imâm Zayd*, kompilasi 'Abd al-'Azîz bin Ishâq al-Baghdâdî (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1983), 317. Pandangan serupa juga terdapat dalam fiqh Sunnî, lihat misalnya Ibn Nujaym, *al-Bahr al-Râiq Sharh Kanz al-Daqâiq*, vol. 5 (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th.), 113.

[77]Kontras *ta'wîl-tanzîl* sebagai kontras penafsiran *bâtin-zâhir* daam Shî'ah dikatakan berasal dari pernyataan Imam al-Sâdiq "*zahruh tanzîluh, batnuh ta'wîluh*". Lihat Ahmad al-Bahrânî, *al-Ta'wîl*, 370-371.

[78]Muhammad Bâqir al-Majlisî, *Bihâr al-Anwâr*, vol. 97, 16-18.

M), Muqâtil bin Sulaymân (w. 150 H/ 767 M), Sufyân al-Thawrî (w. 161 H/ 778 M), dan 'Abd al-Razzâq (w. 211 H/ 827 M), serta karya penulis awal *naskh*, seperti Qatâdah dan Abû 'Ubayd, dan terlebih riwayat-riwayat Ibn 'Abbâs, "Bapak tafsir" yang, menurut al-Kâfiyajî (w. 879 H),[79] menerima tafsir dari 'Alî, baik yang bisa dilacak melalui sumber awal, seperti Mujâhid, (w. 104 H/ 722 M) maupun belakangan, seperti al-Tabarî (w. 301 H/ 923 M) yang hidup semasa dengan Ibn Abî Hâtim. Kedua, secara logis, jika diasumsikan keberadaan dan otentisitas pernyataan 'Alî tersebut dari sejak fase awal, tentu kalangan Shî'ah akan menisbatkan kepadanya, bukan kepada Abû Ja'far, otoritas yang lebih rendah.

B. Identifikasi Ayat

1. Kerancuan Terminologi: *Âyat al-Sayf, Âyat al-Qitâl,* dan *Âyat al-Jihâd*

Sebagai alat perang dalam tradisi sejak Arab pra-Islam, kata "*sayf*" (pedang, jamak: *asyâf, suyûf,* dan *asyuf*) memiliki banyak sinonimnya dan menjadi media ekspresi mereka dalam syair.[80] Dari nama-nama lainnya, seperti *sârim* (sangat tajam), tampak bahwa pedang dijadikan metafora karena dianggap lebih merepresantasikan kekuatan dan kemenangan, seperti konon, dalam riwayat al-'Ukbarî (w. 616 H) dalam *Fadậil al-Sahâbah*, sebagaimana dikutip al-Majlisî, digunakan Jibrîl as. untuk menyebut 'Alî bin Abî Tâlib dalam mengalahkan musuh-musuh Tuhan.[81] Bahkan, pedang dianggap sebagai "simbol kekuasaan" (*âyat al-mulk*), seperti digunakan oleh penyair Shawqî ketika menggambarkan perang Uthmânî melawan

---

[79]Diriwayatkan bahwa Ibn 'Abbâs berkata: "Apa yang kuterima berkaitan dengan tafsir al-Quran hanya berasal dari 'Alî bin Abî Tâlib". Atas dasar ini, 'Alî ditempatkan di posisi puncak dalam tingkatan (*tabaqah*) para *mufassir*. Muhammad bin Sulaymân al-Kâfiyajî, *al-Taysîr fî Qawâ'id 'Ilm al-Tafsîr*, ed. Nâsir bin Muhammad al-Matrûdî (Damaskus: Dâr al-Qalam, Riyâd: Dâr al-Rifâ'î, 1990), 246.

[80]Al-Sayyid Mahmûd Shukrî al-Alûsî, *Bulûgh Al-Arab fî Ma'rifat Ahwâl al-'Arab*, vol. 2, ed. Muhammad Bahjah al-Atharî (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, t.th.), 23.

[81]Muhammad Bâqir al-Majlisî, *Bihâr al-Anwâr*, vol. 41, 61.

tentara Yunani.[82] Munculnya dikotomi istilah "*arbâb al-suyûf*" (aparat pertahanan) dan "*arbâb al-aqlâm*" (pejabat administrasi negara) dalam struktur negara yang berkembang kemudian di dunia Islam juga bersifat metaforis.[83]

Pembedaan jabatan "pedang" (militer) dan "pena" (sipil) adalah kategorisasi yang mendasari pemerintahan, seperti dinyatakan Nâsir al-Dîn al-Tûsî, yang muncul sebagai gambaran standar model-model sosial sejak abad ke-7 H/ 13 M, khususnya di dunia Persia-Islam, tapi juga sebelumnya pada awal abad ke-3 H/ 9 M dalam sastra. Pena semula digunakan sebagai simbol kesekretariatan dan tradisi kultural *adab*, tapi pada abad ke-5 H/ 11 M tampak juga digunakan secara luas mencakup *'ulamâ* dan dunia pengetahuan agama.[84] Secara seremonial, pedang dan pena diberikan sebagai simbol kehormatan abdi pemerintahan, seperti al-Mu'tadid (279-289 H/ 892-902 M) menganugerahkan dua pedang kepada jenderalnya, Ishâq bin Kandaj, sehingga dikenal sebagai *dhû al-sayfayn*, sedangkan *wazîr* Muayyad al-Dîn bin al-'Alqamî (w. 656 H/ 1258 M) menerima menerima satu set pena dari Khalifah al-Mu'tasim (w. 656 H/ 1258 M). Terkadang, keduanya diberikan, seperti pada Abû al-Husayn al-'Utbî, *wazîr* Nûh bin Mansûr (w. 387 H/ 997 M), diberi gelar *sâhib fadîlatay al-sayf wa al-qalam*, dan Abû Bakr Muayyad al-Mulk, putera Nizâm al-Mulk juga disebut "mengkombinasikan keutamaan pedang dan *adab* pena". Dua fungsi tersebut dalam pemerintahan terkadang juga disebut dengan *wizârat al-tafwîd* (kementerian pendelegasian) dan *wizârat al-tanfîdh* (kementerian pelaksanaan).[85]

---

[82]Sebagaimana dikutip Sâlih bin 'Awwâd al-Maghâmisî, "Âyat al-Sayf", dalam www.islamway.com/iwS=Lesson&cw_a=view&lesson_id=85286&series_id (30 Oktober 2009).

[83]al-Qalqalashandî, *Ma'âthir al-Inâfah fi Ma'âlim al-Khilâfah*, vol. 1, 413.

[84]Louise Marlow, *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 168-169.

[85]Louise Marlow, *Hierarchy*, 170-171.

[86]Perintah tersebut umumnya ditafsirkan sebagai kewajiban. Lihat Abû Ja'far al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 160. Tapi, sebenarnya, perintah tersebut hanya "kebolehan", karena perintah tersebut didahului oleh larangan (*al-amr ba'da al-nahy yufîd*

Dengan simbolisasi tersebut, istilah "*âyat al-sayf*" (ayat pedang; *sword verse*) memang semula secara literal berkonotasi sebagai ayat perang umumnya, dan memang diyakini oleh sebagian penulis *naskh*. Namun, sebagai istilah teknis (*technical term*), ayat tersebut adalah adalah ungkapan metaforis untuk menyebut suatu atau beberapa (sedikit) ayat al-Qur'an tertentu dengan ciri-ciri umum berikut:

a. Menggambarkan keadaan perang (*state of war*) yang disebabkan oleh pelanggaran perjanjian damai oleh sebagian orang-orang *mushrik* dengan kaum muslim dan dianggap berisi "perintah (kewajiban)"[86] untuk berperang secara paling tegas dan mutlak (*itlâq qatl al-kuffâr*), diperangi atau tidak,[87] di masjid al-Haram, sebagaimana dilarang dalam Q.2/87:191, atau bukan, karena Nabi menyuruh Sa'îd ibn al-Makhzûmî dan Abû Barzah al-Aslamî (atau Zubayr bin 'Awwâm, menurut riwayat lain) untuk membunuh 'Abdullâh ibn Khatal, seorang *mushrik* dari Banî Tamîm bin Ghâlib, yang sedang bergelantungan pada penutup Ka'bah pada peristiwa *fath* Makkah.[88] Memerangi orang-orang *mushrik* dianggap oleh mayoritas ulama sebagai kewajiban yang harus dilaksanakan (*fard lâzim*) di tempat mana pun.[89] Dalam beberapa ayat yang diidentifikasi secara polemis sebagai ayat pedang, digunakan ungkapan tertentu (*uqtulû, qâtilû, jâhid, jâhidû*, atau *infirû*). Batasan yang masih umum ini kemudian pada fase awal menyebabkan *âyat al-sayf* terkadang diidentikkan

---

al-ibâhah). Patokan yang mirip adalah "perintah yang muncul setelah larangan hukumnya kembali ke keadaan semula sebelum dilarang" (*al-amr al-wârid ba'd al-hazr ya'ûd hukmuh ilâ hâlih qabla al-hazr*). Dengan patokan ini, Khâlid 'Uthmân al-Sabt menganggap perintah ini bersifat wajib, karena perintah sebelum pelarang juga wajib. Lihat Khâlid 'Uthmân al-Sabt, *Qawâ'id al-Tafsîr Jam'an wa Dirâsatan*, vol. 2 (Mesir: Dâr Ibn 'Affân, 1421 H), 487-488. Bandingkan dengan Ibn Jarîr al-Tabarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ây al-Qurân*, vol. 14 ed. Mahmûd Muhammad Shâkir (Cairo: Maktabat Ibn Taymîyah, t.th.), 103-104; Ibn 'Âshûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, vol. 10 (edisi al-Dâr al-Tûnisiyah), 115.

[86]Lihat misalnya Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 71.

[87]Shu'lah, *Safwat al-Râsikh*, 110.

[88]Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh*, 157-158.

oleh sebagian penulis dengan ayat perintah membunuh (*âyat al-qatl*), berperang (*âyat al-qitâl*), atau setidaknya, memperlakukan kasar (*âyat al-ghilzah*).[90]

b. Umumnya dimaksudkan memiliki status luar biasa dengan penganuliran unik (*'ajîb al-naskh*) secara sekaligus terhadap keberlakuan beberapa ayat damai (*peace-verses*), atau yang bermuatan perintah damai karena adanya perjanjian damai (*âyât al-muhâdanah; âyât al-muwâda'ah*), yang berisi pernyataan bahwa Nabi hanya sebagai pemberi peringatan,[91] yang berisi perintah agar beliau bersabar atas kondisi yang tidak menyenangkan (*âyât al-sabr*),[92] memaafkan kesalahan orang lain, dan menghindari perdebatan dengan orang menolak keberadaan Tuhan (*âyât al-'afw wa al-safh*).[93] Penganuliran ayat-ayat ini, seperti tampak dari evolusi legislasi *jihâd*, dianggap lebih bersifat teologis sebagai sesuatu yang telah dijanjikan oleh Allâh sebelumnya sebagai pertolongan dan kemenangan melalui perintah perang (Q.2/87:109, Q.37/56:174),[94] karena kaum muslim akan terus ditindas, dan bersabar hanya menjadi pilihan menyulitkan (*'azm al-umûr*) (Q.3/89:186).[95] Meskipun *âyat al-qitâl* memiliki status penganuliran ayat-ayat lain yang serupa, namun tidak sebanyak yang dianulir oleh *âyat al-sayf*, seperti tampak pada daftar Ibn al-Bârizî dan al-Fârisî. Hal itu, selain persoalan kronologi turun yang menjadi patokan penting yang menjadi representasi sikap final, juga karena *âyat al-sayf* dianggap sebagai representasi sikap paling tegas terhadap non-muslim, sehingga wajar kemudian muncul pendapat Ismâ'îl bin Uways (w. 220 H) tentang penganuliran antar *âyat al-qitâl*, yaitu

---

[90]Istilah "perlakuan kasar" (*ghilzah*) tampaknya ditarik secara spesifik dari ungkapan "*waghluz 'alayhim*" (Q.9/113:73) dan "*walyajidû fîkum ghilzah*" (Q.9/113:123).

[91]Misalnya: Q.15/54:89, Q.19/44:39, Q.22/103:49, Q.35/43:24.

[92]Misalnya: Q.40/60:55, Q.50/34:39, Q.68/02:48.

[93]Misalnya: Q.53/23:29.

[94]Lihat, misalnya, Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh*, 126; Ibn Kathîr, *Tafsîr Ibn Kathîr*, vol. 1, 154-155; Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 212.

[95]Ibn Kathîr, *Tafsîr Ibn Kathîr*, vol. 1, 154-155.

Q.4/92:91 dianulir oleh Q.2/87:191 yang juga dianulir oleh Q.9/113:5.[96] Finalitas dan ketegasan ini diidealisasikan oleh para penulis *naskh*, seperti tampak pada fiksasi *naskh* oleh Ibn al-'Arabî dalam bentuk kaedah, mencakup sikap muslim terhadap non-muslim di segala situasi apa pun.

c. Sasaran utama penerapan perintah tersebut adalah *al-mushrikûn, al-kuffâr, al-munâfiqûn,* dan *Ahl al-Kitâb* sebagai non-muslim, karena meski berbeda bentuk, semuanya dianggap sama-sama sebagai *kufr* (*al-kufr millah wâhidah*), baik melalui pengidentikkan *shirk* dan *kufr* maupun melaui penafsiran makna "*fitnah*" sebagai *shirk* (Q.2/87:193). Sasaran kedua adalah kaum muslim pemberontak (*bughâh*) dalam Q.49/106:9, meskipun penerapan "pedang" terhadap mereka menjadi kontroversi fiqh klasik, karena mereka tetap sebagai *Ahl al-Qiblah* (muslim).

Sebagaimana dikemukakan, para penulis awal *naskh* menggunakan terminologi yang umum dengan "dalam sûrat Barâ'ah" (*fî Barâ'ah*) untuk menyebut adanya ayat tertentu dalam surah tersebut yang berisi perintah perang dan menganulir ayat-ayat damai. Sejak al-Nahhâs, istilah *âyat al-sayf* mulai digunakan meski sering diidentikkan oleh beberapa penulis dengan *âyat al-qatl, âyat al-qitâl,* atau *âyat al-ghilzah.* Baru sejak Ibn Khuzaymah al-Fârisî dan Ibn al-Bârizî, *âyat al-sayf* (Q.9/113:5) dibedakan dengan *âyat al-qitâl* (Q.9/113:29), karena terdapat kata "*qâtilû*", tapi lebih dikenal sebagai *âyat al-jizyah* karena juga terdapat ungkapan ini). Menurut Ibn Khuzaymah al-Fârisî, *âyat al-sayf* menganulir 113 ayat, dan *âyat al-qitâl* menganulir 9 ayat.[97] Sedangkan, menurut *âyat al-sayf* menganulir 114 dari 52 surah, dan *âyat al-qitâl* menganulir 8 ayat dari 7 surah.[98] Pemilahan ini tampak absurd, karena tidak bisa menjelaskan perbedaan substansial antara keduanya dan tetap tidak bisa menjernihkan kebingungan para penulis lain sesudahnya, seperti Makkî al-Qaysî yang mengidentikkan istilah *âyat al-sayf*

[96]Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh*, 157.
[97]Ibn Khuzaymah al-Fârisî, *al-Mûjaz*, 249-251.
[98]Ibn al-Bârizî, *Nâsikh al-Qur'ân*, 22-23.

dengan *âyat al-qatl wa al-qitâl*, karena alasan yang sederhana dan rasional, yaitu bahwa kedua ayat tersebut sama-sama memuat perintah perang.

Kata "*qitâl*" dan derivasinya, yang umumnya berkonotasi "perang"[99] dilihat dari 54 kali penggunaannya dalam ayat-ayat al-Quran yang semuanya *madanîyah*, berasal dari akar kata *qatala* yang bermakna "membunuh", "berseteru", atau "memaki", sehingga tidak selalu berarti "perang",[100] sebagaimana dipahami secara rasional-kontekstual dari Q.49/106:9 tentang perintah "menindak", tidak mesti "memerangi" (*qâtilû*) kelompok yang "berseteru" (*iqtatalû*)[101] dengan hanya saling memaki dan memukul dengan tangan, sandal, dan pelepah korma.[102] Oleh karena itu, *qitâl* memiliki cakupan lebih luas daripada *harb* (perang).[103]

Munculnya istilah "*âyat al-qitâl*" sebagai imbangan "*âyat al-sayf*" tampak dipicu oleh Qatâdah yang pernah menggunakan dua istilah secara bersamaan; "*Barâ'ah*" yang ditafsirkan kemudian sebagai Q.9/113:5 dan "*qitâl*" yang ditafsirkan kemudian sebagai ayat perang tertentu selain ayat tersebut.[104] Dalam kajian *naskh*, istilah "*âyat al-qitâl*" dipahami setidaknya dalam tiga pengertian. Pertama, Q.9/113:5 yang lebih dikenal sebagai *âyat al-sayf*, sebagaimana dikemukakan, misalnya, oleh Shu'lah.[105] Penggunaan awal tampak pada abad ke-2 H dalam ungkapan Muqâtil bin Hayyân

---

[99]Al-Râghib al-Isfahânî, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*, 394-395.

[100]Kata ini sering diterjemahkan dengan: bertarung (*fight*), berjuang (*struggle*), bertarung melawan (*contention against*), atau bertempur (*combat*). J. Milton Cowan (ed.), *Hans Wehr: A Dictionary of Modern Written Arabic* (Wisbaden: Otto Harrassowitz, 1971), 743.

[101]M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2009), 595.

[102]Lihat al-Suyûtî, *Lubâb al-Nuqûl*, 180-181; al-Wâhidî, *Asbâb al-Nuzûl*, koreksi (*tashîh*) Muhammad 'Abd al-Qâdir Shâhîn (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 2006), 203; Muqbil bin Hâdî al-Wâdi'î, *al-Sahîh al-Musnad min Asbâb al-Nuzûl* (Cairo: Maktabat Ibn Taymîyah, 1987), 198; Ibn Kathîr, *Tafsîr Ibn Kathîr*, vol. 4, 211-213.

[103]Lihat Q.5/112:64, Q.8/88:57, Q.47/95:4, Q.2/87:279.

[104]Lihat Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 208.

[105]Shu'lah, *Safwat al-Râsikh*, 147, 151, 155, 161, 179, 182, 185.

(w. 150 H/ 767 M).[106] Kedua, Q.9/113:29 yang lebih dikenal sebagai *âyat al-jizyah* oleh mayoritas penulis, atau sebagai *âyat al-sayf* oleh sebagian penulis, seperti Ibn Kathîr dan Ibn Taymîyah.[107] Ketiga, ayat-ayat tertentu yang memuat perintah perang (*âyât al-qitâl*) atau "perintah perang" (*al-amr bi al-qitâl*) yang, menurut Makkî al-Qaysî, mencakup secara kronologis ayat-ayat *madanîyah* berikut: (1) Q.2/87:193 (juga Q.8/88:39), (2) Q.2/87:216, (3) Q.9/113/113:5, (4) Q.9/113/113:29, (5) Q.9/113/113:36, (6) Q.9/113/113:73 (juga Q.66/107:9).[108] Ini artinya bahwa setiap *âyat al-sayf* adalah *âyat al-qitâl*, tidak sebaliknya. Di samping bercirikan *madanîyah*, ayat-ayat ini dimaksudkan sebagai penganulir (*nâsikh*) ayat-ayat kesabaran dan pemberian maaf atas penindasan selama fase Makkah karena menguatnya komunitas Islam di fase Madînah yang meniscayakan pergeseran strategi penyebaran Islam.[109] Alasan Makkî al-Qaysî dan mayoritas penulis *naskh* ini diakui oleh penulis modern, seperti Fazlur Rahman, sebagai pergeseran dari *jihâd* melawan tekanan (*fitnah*) Quraysh dan ajakan ke paganisme ke *jihâd* penyebaran Islam,[110] atau menurut Muhammad Sa'îd Ramadân al-Bûtî, dari "*al-jihâd al-da'wî bi al-da'wah*" (*jihâd* persuasif) ke "*al-jihâd al-qitâlî*" (*jihâd* perang).[111]

---

[106]Lihat Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 212 dalam konteks *naskh* Q.37/56:174.

[107]Lihat uraian sebelumnya tentang pengembangan *âyat al-sayf* oleh Ibn Kathîr dan identifikasi Q.9/113.29 sebagai *âyat al-sayf* oleh Ibn Taymîyah dalam bahasan selanjutnya.

[108]Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh*, 118-121.

[109]Ibid., 118.

[110]Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'ân* (Kuala Lumpur: Islamic Trust Book, 1989), 159-160.

[111]Muhammad Sa'îd Ramadân al-Bûtî, *al-Jihâd fî al-Islâm: Kayfa Nafhamuh wa Kayfa Numârisuh* (Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âsir dan Damaskus: Dâr al-Fikr 1993 M/ 1414 H), 48-50, 93-98. Menurut al-Bûtî, pergeseran *jihâd* tersebut, di samping karena alasan penindasan, yang lebih mendasar adalah tujuannya untuk membentuk masyarakat baru yang menjadi dianjurkannya *jihâd* di fase akhir Madinah, sehingga klasifikasi *jihâd* defensif (*difâ'î*)-ofensif (*hujûmî*) tidak seluruhnya bisa menjelaskan fakta berbagai ekspedisi Nabi. Lihat Muhammad Sa'îd Ramadân al-Bûtî, *Fiqh al-Sîrah: Dirâsât Manhajîyah 'Ilmîyah li Sîrat al-Mustafâ 'Alayh al-Salâm wa Mâ Yantawî 'Alayh min 'Izât wa Mabâdî wa Ahkâm* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1990 M/1410 H), 169-171.

Berbeda dengan *âyat al-sayf* yang dianggap umumnya sebagai representasi paling tegas (ofensif), penganuliran (*naskh*) luar biasa terhadap ayat-ayat damai, dan menunjukkan sikap final Islam terhadap komunitas non-muslim, *âyat al-qitâl*, khususnya Q.9/113:29 lebih negosiatif dengan tawaran alternatif *jizyah* terhadap perang, bahkan dianggap sebagian bersifat defensif, seperti Q.9/113:36.

Berbeda dengan keduanya, *âyat al-jihâd* tidak secara otomatis memuat perintah perang. Kata "*jihâd*" berasal dari "*jahd*" (kesulitan) atau "*juhd*" (kekuatan). Secara kebahasaan, *jihâd* bermakna "mengerahkan seluruh kemampuan atau kesungguhan yang ada",[112] baik dalam konteks melawan musuh nyata (*mujâhadat al-'adûw al-zâhir*), syetan (*mujâhadat al-shaytân*), maupun napsu (*mujâhadat al-nafs*).[113] Kata *jihâd* dan derivasinya digunakan sebanyak 35 kali dalam al-Quran dalam konteks beragam. Sebagian besar turun pada fase Madinah sebagai "upaya terorganisir dan total dari komunitas Islam Madinah, jika perlu dengan perang, untuk mengatasi hal yang merintangi jalannya proses penyebaran Islam",[114] sehingga sering, seperti halnya *qitâl*, dikaitkan dengan tujuan "di jalan Allah" (*fî sabîl Allâh, fî sabîlî, fî Allâh, fînâ*),[115] "jalan kebenaran dan keadilan", termasuk ajaran al-Qur'an tentang justifikasi dan syarat

---

[112]Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, vol. 3 (Beirut: Dâr al-Fikr/ Dâr Sâdir, 1990), 133-135.

[113]Al-Râghib al-Isfahânî, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*, 108.

[114]"...*an organized and total effort of the community—if necessary through war—to overcome the hurdles in the way of the spread of Islam.*" Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'ân*, h. 160.

[115]Lihat untuk *jihâd*: Q.2/87:218; Q.4/92:95; Q.5/112:45; Q.8/88:72,74; Q.9/113:16,41,81; Q.22/103:78; Q.60/91:1; Q.61/109:11; Q.29/85:69; untuk *qitâl*: Q.2/87:190, 246; Q.3/89:13,167; Q.4/92:74. Frase "*fî Allâh*" dan "*fînâ*" bermakna totalitas perjuangan, karena konotasi tempat, padahal tuhan bukanlah tempat, menyiratkan makna bahwa tuhan adalah tempat mencurahkan segala perjuangan, tujuan akhir. Katsh mengklaim ungkapan "berperang di jalan tuhan" memiliki anteseden dalam Bible tentang *milhemet mizwah* dalam Exodus 17:14-16, suatu klaim yang mengandung reduksi analisis sejarah yang merepresentasi kecenderungan awal kajian orientalis, seperti Wansbrough, yang mencari pengaruh tradisi-tradisi keagamaan terdahulu dalam Islam. Abraham I. Katsh, *Judaism in Islam: Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran and Its Commentaries* (New York: Sepher-Hermon Press, 1980), 135.

perang dan damai.[116] Tujuan *jihâd* ini sealur dengan makna "kalimat Allâh yang tertinggi" (*kalimat Allâh al-'ulyâ*),[117] yang tidak seharusnya dimaknai bahwa Islam ingin meraih kekuasaan politik untuk mendominasi agama-agama lain, karena dalam Q.9/113:40, misalnya, frase tersebut digunakan dalam konteks hanya selamatnya Nabi bersama Abû Bakr dari pengejaran orang-orang kafir Makkah dengan bersembunyi di gua Thawr dalam peristiwa hijrah dari Makkah ke Yathrib akibat pengusiran, bahkan rencana mereka untuk membunuh beliau.[118] Sedangkan, sebagian kecil ayat *jihâd* turun pada fase Makkah sebagai "perjuangan kuat untuk mempertahankan keimanan dari tekanan *fitnah*, balas dendam dalam kekerasan, atau dalam kasus orang tua seorang anak muslim, upaya keras memindahkan agama anaknya dari Islam".[119] Pertama kali turun dalam Q.25/42:52, "*jihâd* besar" (*jihâdan kabîran*) digambarkan sebagai "perjuangan maksimal" (*badhl al-juhd*) menghadapi orang-orang kafir dengan menyampaikan kebenaran argumen-argumen al-Quṛan.[120]

Oleh karena itu, pengertian *jihâd* (*struggle*) lebih luas daripada konsep Eropa tentang "perang suci" (*holy war*)[121] yang didasari oleh motif kesalehan (*bellum pium*) bertujuan memaksa orang lain konversi agama. Karena perbedaan konteks historis dan religius-kultural, di samping mengabaikan tipe perang, seperti primitif, modern, defensif, pencegahan, inisiatif (ofensif), menurut Reuven

---

[116]M. A. S. Abdel Haleem, *Understanding the Qur'an: Themes and Style* (London dan New York: I. B. Tauris Publishers, 1999), 62.

[117]Lihat al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhârî*, vol. 3, ed. Mustafâ Dîb al-Bighâ (Beirut: Dâr Ibn Kathîr, 1987M/1407H),1034, hadîth no. 2655.

[118]M. A. S. Abdel Haleem, *Understanding the Qur'an*, 62.

[119]"...*a strong-willed resistance to the pressures of fitna and retaliation in case of violence, or, in the case of parents of a son who had embraced Islam, a strong effort to reconvert him from Islam.*" Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'ân*, 160. Lihat Q.16/70:110; Q.29/85:9; Q.31/57:15.

[120]al-Suyûtî, *al-Durr al-Manthûr*, vol. 11, 191; Husayn al-Tabâtabâ'î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, vol. 15 (Teheran: Dâr al-Kutub al-Islâmîyah, t.th.), 348.

[121]Lihat, misalnya, John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 170-173.

Firestone, ide "perang suci" juga hanya mendefinisikan perang dengan justifikasi keagamaan. Menurut teori modern, perang-adil (*bellum justum*) bertolak dari alasan-alasan hukum alam (*natural-law*), justifikasi legal, bukan ideologis.[122] Rudolph Peters mengkritik simplikasi *jihâd* sebagai "perang suci", karena isitilah ini akan berimplikasi bahwa negara-negara di luar *dâr al-Islâm* adalah non-Islami sehingga menjadi musuh potensial (*dâr al-harb*), karena fiqh tidak memisahkan agama dan negara. Oleh karena itu, menurutnya, secara historis, perang Islam juga harus dipahami atas dasar motif politik.[123] Dalam kultur Barat, "perang suci", menurut James Turner Johnson, muncul melalui tiga konteks historis utama, yaitu: Perjanjian Lama, Perang Salib, dan perang-perang agama di era pasca-Reformasi. Dalam konteks pertama, misalnya, mengutip Gerhard von Rad dalam *Holy War in Ancient Israel*, perang suci semula adalah fenomena kultus, lalu berubah menjadi "perang Yahweh" yang sasarannya keimanan dan eskatologi, hingga menjadi "perang agama" ofensif untuk merebut tanah suci dan menempatkan Yahwisme.[124]

2. Kontroversi dalam Identifikasi Ayat Pedang

Dari uraian sebelumnya, kontroversi ulama dalam mengidentifikasi ayat mana yang disebut sebagai ayat pedang dipetakan sebagai berikut:

a. Q.9/113:5.

فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ
وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟
ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

[122]Reuven Firestone, *Jihâd: the Origin of Holy War in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 14-16.

[123]Sebagaimana dikutip Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme, Hingga Post-modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), 128-129.

[124]James Turner Johnson, *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1997), 34.

> Apabila sudah habis bulan-bulan suci itu, bunuhlah orang-orang *musyrik* itu di mana saja kamu jumpai, tangkaplah, dan kepunglah mereka dan intailah di tempat pengintaian. Jika mereka bertaubat, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat, berilah kebebasan kepada mereka untuk berjalan. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Identifikasi ayat ini sebagai ayat pedang, sebagaimana diuraikan, muncul dari mitologisasi yang diciptakan melalui penisbatan (*ascription*) riwayat kepada 'Alî bin Abî Tâlib yang sebenarnya tidak otentik dan berlangsung di bawah konteks ideologis fanatisme, dan yang kemudian dikembangkan oleh Ibn Kathîr. Di samping itu, setidaknya, ada dua alasan utama lain yang tampaknya mendasari mayoritas ulama untuk menetapkan ayat ini sebagai ayat pedang. *Pertama*, dari segi kronologi turun (*tartîb al-nuzûl*), ayat ini merupakan salah satu dari rangkaian ayat dalam sûrat al-Tawbah yang turun terakhir,[125] sehingga dianggap sebagai ayat perang yang merepresentasikan sikap final al-Qur'an terhadap komunitas non-muslim. Meski demikian, pertimbangan ini, ketika menjadi pertimbangan satu-satunya, diiringi oleh kontroversi jumlah ayat yang disampaikan oleh 'Alî dalam peristiwa haji akbar tahun 9 H/ 630 M, memunculkan kontroversi pendapat tentang ayat-ayat lain (29, 36, 41, dan 73) dalam surah tersebut yang layak disebut sebagai ayat pedang. Bahkan, sejak awal telah berkembang *image* umum tentang sûrat al-Tawbah, tanpa menyebut ayat tertentu, sebagai representasi perintah perang. Pertimbangan ini ditopang oleh urutan ayat dalam *mushaf* (*tartîb al-mushaf*) sebagai ayat pertama tentang perintah perang yang segera mengawali bagian awal sûrat al-Tawbah. *Kedua*, dari segi kandungannya, ayat ini

[125]Lihat Abû 'Abdillâh al-Zanjânî, *Târîkh al-Qur'ân* (Beirut: Mu'assasat al-A'lamî li al-Matbû'at, 1388 H/ 1969 M), 61. Dalam beberapa *mushaf*, sûrat al-Tawbah merupakan sûrat *madaniyah* yang turun menjelang akhir fase turunnya surah-surah al-Qur'an, seperti dalam *mushaf* Ibn 'Abbâs (no. urut 109) dan *mushaf* Ja'far al-Sâdiq (112). Lihat al-Zanjânî, *Târîkh al-Qur'ân*, 76-79.

ditafsirkan sebagai ayat yang memuat sikap final dan paling tegas terhadap komunitas non-muslim, karena mereka harus dibunuh di mana pun, sehingga oleh mayoritas *mufassir* ditafsirkan sebagai perintah perang ofensif. Begitu juga, dengan term "*al-mushrikûn*", ditafsirkan oleh sebagian *mufassir* memiliki cakupan "non-muslim" yang merupakan orang-orang *mushrik*, orang-orang kafir (*kuffâr, kâfirûn*), orang-orang munafik (*munâfiqûn*), suatu cakupan yang dianggap lebih luas dibandingkan ayat-ayat perang yang lain.

Apakah ada hal baru yang lebih substansial dalam ayat ini dibanding ayat-ayat perang yang turun sebelumnya Secara kronologis, "evolusi legislasi *jihâd*" dari sikap lunak-keras, toleran-intoleran, dan inklusif-eksklusif, menurut Ibn 'Âbidîn, berlangsung dalam enam fase. *Pertama*, fase non-konfrontasi di mana Nabi Muhammad saw. hanya diperintahkan untuk sekadar menyampaikan misi ajaran tanpa menghiraukan (*indhâr; i'râd*) perlakuan orang-orang *mushrik* (Q.15/54:94). *Kedua*, fase non-konfrontasi yang diringi perubahan metode dakwah Nabi dengan kearifan (*hikmah*),[126] nasihat yang baik, dan berdebat secara sopan dengan audiens (Q.16/70:126). *Ketiga*, fase perang defensif, yaitu bersyarat, jika teraniaya (Q.22/103:40), seperti jika mengalami penindasan. *Keempat*, fase ketika perang menjadi keharusan karena alasan defensif (Q 2/87:191). *Kelima*, fase ketika perang diperintahkan dengan bersyarat, yaitu di luar bulan-bulan suci (*al-ashhur al-hurum*) (Q.9/113/113:5). Keenam, fase ketika perang diperintahkan secara mutlak, baik di bulan-bulan suci dan tidak.[127] Skema Ibn 'Âbidîn

---

[126]Meski sebagian *mufassir* menafsirkannya sebagai "ajaran yang terkandung dalam al-Quran dan sunnah" (Ibn Kathir, *Tafsîr Ibn Kathîr*, vol. 2, 592), tapi lebih relevan dan sesuai dengan konteks cara penyampaian risalah, ditafsirkan sebagai "kearifan" (Muhammad Asad, *The Message of the Qurân*, 416). Itu artinya bahwa, sebagaimana bisa ditarik dari makna umumnya dalam hadîth sebagai "kebenaran di luar kenabian" (*al-isâbah fî ghayr al-nubûwah*), kearifan ditimba dari pertimbangan prinsip-prinsip moral secara dinamis dan elastis, sehingga terhindar dari formalisme.

[127]Pada fase terakhir, Ibn 'Âbidîn tidak merujuk secara spesifik ke ayat-ayat tertentu sebagai penopang. Ibn 'Âbidîn, *Radd al-Mukhtâr 'alâ al-Durr al-Mukhtâr*, vol. 6, ed. al-Shaykh 'Âdil Ahmad 'Abd al-Mawjûd dan al-Saykh 'Alî Muhammad Mughawwas (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1994), 199.

ini merupakan skema tradisional yang umumnya diterima yang, menurut Reuven Firestone, bisa disederhanakan meski dengan perujukan ayat yang berbeda menjadi empat fase, yaitu fase non-konfrontasi (Q.15/54:94-95, Q.16/70:125), fase perang defensif (Q.22/103:39-40, Q.2/87:190), fase kebolehan memulai serangan kecuali pada bulan suci (Q.2/87:217, Q.2/87:191), dan perang tak bersyarat (Q.2/87:216, Q.9/113/113:29).[128] Sebelumnya, Ibn al-Jawzî secara sederhana menjelaskan proses legislasi *jihâd* dalam tiga tahap, yaitu fase ketika *jihâd* dilarang, fase ketika menjadi kewajiban perorangan (*fard 'ayn*), dan fase ketika menjadi kewajiban kolektif (*fard kifâyah*).[129]

Sebelum perang diijinkan (fase perang defensif), pada tahun 2 H, sesudah perang Badr, tujuh tahun sebelum turunnya ayat pedang di atas, turun Q.8/88:56-58 yang menyatakan dua keadaan berbeda. *Pertama*, pelanggaran perjanjian damai secara berulang kali oleh enam suku Yahudi, antara lain Ibn al-Tâbût,[130] yang tidak takut akan akibat-akibatnya, jika bertemu di medan perang, mereka harus ditumpas agar menjadi contoh bagi yang lain. Menurut Muhammad Asad, ayat ini berimplikasi dua pengertian, yaitu anjuran mengadakan perjanjian damai dan kebolehan berperang *jika* secara terbuka diperlakukan buruk.[131] Kedua, jika kaum muslim khawatir atas bukti awal yang objektif dan jelas bahwa suatu perjanjian damai yang telah disepakati akan dilanggar oleh Banî Qurayzah yang bersepakat,[132] perjanjian tersebut harus dikembalikan dengan cara yang fair dalam pengertian, menurut al-Tabarî (w. 310 H), bahwa sebelum menyatakan perang, harus dimaklumkan bahwa mereka telah dikhianati, sehingga kedua belah pihak sama-sama bersiap perang, dan pelanggar segera menyadari kekeliruannya.[133]

---

[128]Reuven Firestone, *Jihâd: the Origin of Holy War in Islam*, 51-65.

[129]Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 80.

[130]Lihat al-Suyûtî, *Lubâb al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl*, koreksi (*tashîh*) Ahmad 'Abd al-Shâfî (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, t.th.), 100, tentang *sabab al-nuzûl* Q.8/88:55. Al-Wâhidî, Ibn Hajar al-'Asqalânî, dan al-Wadi'î tidak memuat keterangan *sabab al-nuzûl* ayat 55-58.

[131]Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ân*, 248-249.

[132]Tentang *sabab al-nuzûl* Q.8/88:58. lihat al-Suyûtî, *Lubâb al-Nuqûl*, 100,.

[133]Ibn Jarîr al-Tabarî, *Jâmi' al-Bayân*, vol. 14, ed. Mahmûd Muhammad Shâkir, 25.

Pemberitahuan tersebut dilakukan, menurut al-Baghawî (w. 516 H), agar pengkhianat tidak menuduh bahwa kaum muslim telah membatalkan perjanjian tersebut secara sepihak.[134] Menurut Muqâtil bin Hayyân (w. 150 H/ 767 M), anjuran ini semakna dengan ungkapan "براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين" (Q.9/113:1) yang menjadi pengantar Q.9/113:5 (*âyat al-sayf*), yang ditujukan kepada orang-orang yang terikat perjanjian damai, seperti Khuzâ'ah dan Mudlij,[135] meski yang pertama lebih tepat disebut berisi sikap waspada terhadap situasi genting yang memicu perang (*muhârabah* atau *hirâbah*),[136] sedangkan yang kedua berkaitan dengan bukti pelanggaran perjanjian.

Tiga ayat yang turun pada fase Madinah berikut, yaitu Q.4/92:89 dan 91 yang merujuk kepada kelompok orang-orang munafik, serta Q.2/87:191 (ayat perang yang turun pertama pada fase Madinah)[137] merujuk kepada orang-orang *mushrik* yang melanggar perjanjian damai, menjelaskan perang defensif dengan perintah, kata, dan frase yang hampir sama dengan ayat pedang:
1). Q. 4/92:89

---

[134]al-Baghawi, *Ma'âlim al-Tanzîl*, vol. 3, ed. Muhammad 'Abdullâh al-Namir, 'Uthmân Jumu'ah Dumayriyah, dan Sulaymân Muslim al-Harash (Riyâd: Dâr Tayyibah, 1989 M/ 1409 H), 380.

[135]Sebagaimana dikutip oleh Ibn Jarîr al-Tabarî, *Jâmi' al-Bayân*, vol. 14, ed. Mahmûd Muhammad Shâkir, 26-27. Ungkapan ini juga semakna dengan ungkapan "bagaimana bisa ada perjanjian (aman) dari sisi Allah dan Rasul-Nya dengan orang-orang *mushrik*" (*kayfa yakûn li al-mushrikîn 'ahd 'ind Allâh wa 'ind Rasûlih*) (Q.9/113:7) dan rangkaian ayat berikutnya (8-15), terutama: "Mengapa kamu tidak memerangi orang-orang yang merusak sumpah (janjinya), padahal mereka telah keras kemauannya untuk mengusir Rasul dan merekalah yang pertama kali mulai memerangi kamu" (Q.9/113:13).

[136]*Muhârabah* atau *hirâbah* adalah kondisi genting yang memicu peperangan (*state of war*) yang didasari oleh indikasi-indikasi awal yang jelas berkaitan dengan munculnya pretensi permusuhan (*zuhûr qasd al-'udwân*). Hal ini terkait dengan alasan yang membolehkan perang yang kontroversial di kalangan *fuqahâ'*, apakah fakta (diserang) sebagaimana dikemukakan oleh ulama Hanafî atau alasan teologis (*kufr*) sebagaimana dikemukakan kalangan Shâfi'î. Lihat Muhammad Sa'id Ramadân al-Bûtî, *al-Jihâd fî al-Islâm*, 107-111.

[137]Ibn Kathîr, *Tafsîr Ibn Kathîr*, vol. 1, ed. Sâmî bin Muhammad Sulâmah (Dâr Tayyibah li al-Nashr wa al-Tawzî', 1999), 523.

وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً ۖ فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ۖ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا.

Mereka (orang-orang munafik) ingin supaya kamu menolak kebenaran[138] sebagaimana mereka telah menolaknya, sehingga kamu menjadi seperti mereka. Oleh karena itu, janganlah kamu jadikan mereka sebagai teman-teman dekatmu, hingga mereka meninggalkan wilayah kejahatan demi Allah. Jika mereka tetap (membuka) permusuhan, blokade mereka dan bunuhlah mereka di mana saja kamu temui, dan janganlah kamu jadikan seorangpun di antara mereka sebagai teman dekat maupun penolong.

2). Q. 4/92:91

سَتَجِدُونَ آخَرِينَ يُرِيدُونَ أَن يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلَّ مَا رُدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكِسُوا فِيهَا ۚ فَإِن لَّمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ وَيَكُفُّوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ ۚ وَأُولَٰئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا.

Kamu akan menemukan (bahwa ada) yang lain yang bermaksud supaya mereka aman dari kamu dan dari kaumnya, (tapi mereka adalah orang yang) setiap kali jika

---

[138]Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ân*, 121. Menurut Asad, *kufr* adalah "menolak kebenaran", secara teologis atau moral, karena secara semantik kata ini bermakna "menutup". Lihat al-Râghib al-Isfahânî, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân* (Cairo: al-Maktabah al-Tawfîqîyah, 2003), 435. Dalam penggunaannya pertama kali (Q.74/04:11), kata *kâfir* memiliki pengertian umum tersebut sesuai dengan penggunaan bahasa Arab sebelum kedatangan Nabi Muhammad, belum sebagai "tidak beriman" yang menolak sistem ajaran keimanan dan hukum. Lihat Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ân*, 4, 698, 907.

mereka diajak kembali kepada perbuatan jahat, merekapun terjun ke dalamnya. Oleh karena itu, jika mereka tidak membiarkan kamu dan (tidak) mau mengemukakan perdamaian kepadamu, serta (tidak) menahan tangan mereka (dari memerangimu), blokade mereka dan bunuhlah mereka di mana kamu temui mereka. Merekalah orang-orang yang kami berikan kepadamu alasan yang nyata (untuk menawan dan membunuh) mereka.

3). Q. 2/87:191

وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ ۚ وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمْ فِيهِ ۖ فَإِن قَٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ ۗ كَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ

Dan bunuhlah mereka di mana saja kamu jumpai, dan usirlah mereka dari tempat mereka telah mengusir kamu (Makkah), karena penindasan adalah lebih buruk dari pembunuhan. Janganlah kamu memerangi mereka di Masjidil Haram, kecuali jika mereka memerangi kamu di tempat itu. Jika mereka memerangi kamu (di tempat itu), bunuhlah mereka. Demikanlah balasan bagi orang-orang yang menolak kebenaran.

Menurut M.A.S. Abdel Haleem, guru besar di *School of Oriental and African Studies* (SOAS) pada University of London, dalam tulisannya, "*The Sword Verse Myth*", ayat pedang tidak memiliki perbedaan substansial dengan ayat-ayat perang sebelumnya, kecuali dalam hal berikut. Pertama, dari segi redaksi, penekanan frase "batasi gerak mereka" dan "intailah di tempat pengintaian", meskipun membatasi gerak memiliki tujuan yang sama dengan mengusir. Kedua, dari segi konteks yang menyertai turunnya ayat, yaitu larangan mengelilingi Ka'bah dengan bertelanjang sejak tahun 9 H/ 630 M, pemberian tenggang waktu selama empat bulan bagi orang-orang *mushrik* untuk memperhatikan ketentuan ini sebelum

diberlakukan, dan karena dianggap "kotor" (*najas*), mereka tidak dibolehkan memasuki masjid (Q.9/113:28).[139] Orang Arab-Badui bagian tengah dan timur menggunakan ungkapan yang bermakna spiritual tersebut untuk menyebut orang yang jahat atau tidak beriman, namun di sini lebih berkonotasi moral dibanding teologis.[140] Oleh karena itu, larangan masuk masjid ini sangat kondisional, yaitu disebabkan perilaku *jâhiliyah*, seperti tawaf dengan telanjang, yang masih dilakukan oleh orang-orang *mushrik*, sehingga dalam pandangan *madhhab* Hanafiyah, larangan tersebut tidak berlaku dalam keadaan normal, bahkan bagi *dhimmî* maupun *harbî*.[141] Sedangkan, kebijakan ini sama dengan kebijakan Nabi agar non-muslim diusir dari Jazirah Arab,[142] karena, dalam perspektif hukum internasional, beliau berhak menetapkan ketentuan khusus (deklarasi unilateral).[143]

---

[139]M. A. S. Abdel Haleem, "The Sword-Verse Myth (El mito del versículo de la espada)", dalam Peña Marin, Salvador, dan de Larramendi, Miguel Hernando (ed.), *El Coran ayer y hoy* (The Quran Yesterday and Today) (Cordoba: Berenice, 2008), 307-340.

[140]Secara kontekstual, *najas* di sini tidak bersifat fisik, melainkan berkonotasi abstrak (al-Râghib al-Isfahânî, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*, 485), yaitu berkaitan dengan moral dibanding teologis, karena mengacu kepada sikap amoral orang-orang *mushrik*, seperti melanggar perjanjian damai dengan kaum muslim. Isu moral inilah yang menjadi alasan (*ratio legis*) pelarangan mereka memasuki masjid. Ungkapan "Si Fulan *najas*" bermakna "dia kotor, memudaratkan, dan menyakiti". Lihat Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ân*, 261; Muhammad Rashîd Ridâ, *Tafsîr al-Manâr*, vol. 10, 323. Istilah yang hampir semakna dengan *najas* adalah *rijs* dalam beberapa penggunaannya, misalnya bermakna "kemunafikan" (Q.9/113:95 dan 125) dan "penyembahan berhala" (Q.22/:30), di samping bermakna "perbuatan keji" (Q.5/112:90), "siksa" (Q.6/55:125, Q.10/51:100), "kotor" (Q.6/55:145), dan "dosa" (Q.33/90:33). Tolok-ukur menilai sesuatu sebagai *rijs*, menurut al-Râghib (*al-Mufradât*, 194-195), bisa merupakan pertimbangan instink-natural, rasional, atau doktrinal.

[141]al-Sarakhsî, *Sharh al-Siyar al-Kabîr*, vol. 1, 135 (bab *dukhûl al-mushrikîn al-masjid*). Muhammad Hamidullah, *Muslim Conduct of State* (Lahore: SH. Muhammad Ashraf, 1987), 115.

[142]Nabi bersabda: "لئن بقيت لأخرجن المشركين من جزيرة العرب" (Ibn Abî Shaybah), "أخرجوا اليهود من أرض الحجاز و أهل نجران من جزيرة العرب" (Ibn Abî Shaybah), "قاتل الله اليهود و النصارى، اتخذوا قبورهم مساجد، لا يبقى بأرض العرب ديانان" ('Abd al-Razzâq). Lihat al-Suyûtî, *al-Durr al-Manthûr*, vol. 7 (edisi 'Abdullâh bin 'Abd al-Muhsin al-Turkî dan 'Abd al-Sanad Hasan Yamâmah), 310.

[143]Muhammad Hamidullah, *Muslim Conduct of State* (Lahore: SH. Muhammad Ashraf, 1987), 33.

Dengan demikian, tidak ada hal baru yang substansial dalam Q.9/113:9 dibandingkan dengan ayat-ayat yang turun sebelumnya dalam hal penanganan pelanggaran perdamaian. Di samping bahwa penyebutan ayat ini sebagai ayat pedang didasarkan penisbatan tidak otentik kepada 'Alî, juga tidak didasarkan penafsiran yang mempertimbangkan makna teks dan konteks historis secara tepat. Penyebutan ini, tidak seperti kesimpulan Mustafâ Zayd sebagai pendapat yang paling tepat (*asahh al-aqwâl*),[144] muncul karena popularitas penyebarannya di kalangan mayoritas penulis *naskh* sejak abad ke-4 H., yang, seperti kesimpulan M.A.S. Abdel Haleem, disebabkan oleh mitologisasi yang diciptakan.[145]

b. Q.9/113:29.

قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ

> Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak pula kepada hari kiamat serta tidak mengharamkan apa yang telah diharamkan oleh Allah dan rasul-Nya dan tidak beragama dengan agama yang benar, yaitu orang-orang yang diberikan *al-Kitâb* hingga mereka mau membayar *jizyah* dengan patuh dan tunduk.

Ayat ini lebih dikenal sebagai "ayat pajak" (*âyat al-jizyah*) atau "ayat perang" (*âyat al-qitâl*, atau *âyat al-qatl wa al-qitâl*). Ibn Kathîr secara jelas menyebut ayat ini sebagai *âyat al-sayf* yang ditujukan kepada *Ahl al-Kitâb*, sebagai pengembangan ide empat pedang 'Alî. Sebelumnya, Qatâdah berpendapat bahwa ayat ini menganulir larangan berdebat dengan *Ahl al-Kitâb* dengan "cara terbaik" (media

---

[144]Mustafâ Zayd, *al-Naskh fi al-Qur'ân al-Karîm: Dirâsah Tashrî'iyah Târîkhîyah Naqdîyah*, vol. 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1973), 504.

[145]M.A.S. Abdel Haleem, "The Sword-Verse Myth (El mito del'versiculo de la espada)", 307-340.

al-Qurân, ajakan *tawhîd*, atau cara yang tidak merugikan kaum muslim[146]), dan menyebut penganuliran dengan perintah perang tersebut sebagai solusi yang lebih efektif daripada berdebat (*lâ mujâdalah ashadd min al-sayf*).[147] Bahkan, meski bagi Qatâdah, ayat-ayat yang dianulir oleh ayat ini tidak sebanyak yang dianulir oleh Q.9/113:5, tapi ia justeru mengatakan bahwa ayat ini berisi perintah untuk memerangi *Ahl al-Kitâb* sampai mereka masuk Islam atau membayar *jizyah* dan menganulir ayat-ayat yang turun sebelumnya.[148]

Ayat itu turun dalam konteks kekhawatiran kalangan Kristen-Arab akan perkembangan pesat Islam setelah *fath* Makkah, penaklukan Tâ'if, dan banyaknya utusan-utusan suku Arab yang masuk Islam, hingga meluas ke Syria. Keadaan ini kemudian mendorong mereka bergabung dengan Kristen-Romawi untuk menyerang Islam melalui raja-raja Ghassân.[149] Hal ini, seperti direkam al-Bukhârî dalam *Sahîh*nya, diketahui oleh 'Umar bin al-Khattâb. Bahkan, Nabi mengungsikan istri-istrinya.[150] Para musafir dan pedagang dari Syria mengabarkan adanya brigade panjang prajurit di perbatasan Syria. Mereka mengabarkan bahwa pungutan tahunan diberlakukan raja Yunani atau Romawi untuk membekali prajurit tersebut. Suku-suku di gurun Syria, yaitu Banî Lakhm, Judhâm, Âmilah, dan Ghassân, sedang berkumpul. Barisan terdepan ada di Balqâ' (Yordania).[151] Ketika itu udara Madinah sangat panas, sedang perjalanan ke Tabûk jauh, sehingga memicu orang berdiam diri di rumah. Pada Rajab tahun 9 H/ 630 M. Nabi berangkat menghadang mereka di Tabûk dengan membawa tiga puluh ribu pasukan dipimpin Usâmah bin Zayd. Ternyata brigade prajurit

---

[146]Lihat Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 188.

[147]Qatâdah, *Kitâb al-Nâsikh*, 45.

[148]Ibid., 33.

[149]Ibn 'Âshûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, vol. 10 (edisi al-Dâr al-Tûnisiyah), 162.

[150]al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhârî*, vol. 4, 1886, hadîth no. 4629.

[151]Moulavi Cheragh Ali, *A Critical Exposition of Popular "Jihâd"* (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delhi, t.th.), 40.

tersebut tidak ditemukan, sehingga pasukan Nabi kembali ke Madinah.[152]

Ayat yang turun setelah konteks sosio-historis (*sabab al-nuzûl* makro)[153] seperti itu merupakan perintah pertama yang diturunkan untuk memerangi *Ahl al-Kitâb*, khususnya Kristen.[154] Berdasarkan kronologi legislasi *jihâd* menurut Ibn 'Âbidîn, ayat ini, begitu juga Q.9/113.5, turun dalam fase ke-5. Fase ini, menurut Kâmil Salâmah al-Diqs, meliputi masa sejak perang Tabûk hingga wafatnya Rasulullah pada tahun ke-10 H dan memang merupakan fase turunnya sûrat al-Tawbah dan sûrat al-Nasr. Kalangan non-muslim dalam komunitas Madinah ketika itu bisa dikelompokkan kepada tiga. Pertama, kalangan yang memiliki hubungan perjanjian damai dengan Rasulullah (*ahl sulh wa hudnah*, *mu'âhid*), yaitu Banî Qurayzah, al-Nadîr, dan Qaynuqâ'. Kedua, kalangan yang menunjukkan sikap permusuhan dengan kaum muslim (*ahl harb*), seperti Suku Quraish. Ketiga, kelompok yang tidak mengadakan perjanjian damai dan tidak menunjukkan sikap permusuhan secara terang-terangan, yaitu kelompok yang sebagian menyukai keberadaan Rasulullah dan sebagian menyimpan rasa permusuhan (kalangan munafik).[155]

---

[152]Ibn Hishâm, *Sîrat Ibn Hishâm*, vol. 4, 397; Muhammad Sa'îd Ramadân al-Bûtî, *Fiqh al-Sîrah*, 453; Ibn Kathîr, *Tafsîr Ibn Kathîr*, vol. 2, 348; Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, terj. Mulyadi Kartanegara, vol. 1 (Jakarta: Paramadina, 2002), 282-283.

[153]Peristiwa Tabûk yang mendahului turunnya ayat tampak tidak dianggap sebab *sabab al-nuzûl* sesungguhnya, sehingga al-Suyûti, al-Wâhidî, dan al-Wâdi'î tidak memuatnya dalam karya mereka. Padahal, batasan yang diberikan sebenarnya memuat tenggang waktu lebih longgar (*ayyâm wuqû'ih*). Ibn 'Âshûr juga menyatakan bahwa *sabab al-nuzûl* hanya "korelasi-korelasi" (*munâsabât*), atau konteks historis intern ayat, karena tidak ada sebab hakiki. Ibn 'Âshûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, vol. 1 (edisi Dâr Suhnûn), 46-50. Belakangan, Muhammad Sâlim Abû 'Âsî membatasi *sabab al-nuzûl* harus beriringan (*iqtirân*) dengan turunnya ayat. Muhammad Sâlim Abû 'Âsî, *Asbâb al-Nuzûl: Tahdîd Mafâhîm wa Radd Shubuhât* (Cairo: Dâr al-Basâ'ir, 2002), 100.

[154]Ibn Kathîr, *Tafsîr Ibn Kathîr*, vol. 2, 348; lihat pendapat Mujâhid sebagaimana dikutip Ibn 'Âshûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, vol. 10 (edisi al-Dâr al-Tûnisîyah), 163.

[155]Kâmil Salâmah al-Diqs, *Âyât al-Jihâd: Dirâsah Mawdû'îyah wa Târîkhîyah wa Bayânîyah* (Kuwait: Dâr al-Bayân, 1972/ 1392), 214.

Pendapat yang menganggap ayat ini sebagai ayat pedang, antara lain, dikemukakan oleh Muqâtil bin Sulaymân (w. 150 H/ 767 M) ketika menjelaskan bahwa Q.29/85:46 tentang larangan berdebat dengan *Ahl al-Kitâb*, kecuali dengan cara yang terbaik, dianulir oleh ayat pedang (Q.9/113:29).[156] Namun, dalam banyak kasus, ia juga menganggap ayat pedang adalah Q.9/113:5.[157] Dengan demikian, ia menyamakan antara istilah *âyat al-jizyah* dengan *âyat al-sayf*, karena memang persoalan perang dan *jizyah* dibicarakan dalam ayat ini.

Sama halnya dengan Muqâtil, Ibn Taymîyah (w. 728 H/ 1327 M) dalam *al-Jawâb al-Sahîh* menyebut ayat *âyat al-jizyah* dengan *âyat al-sayf*. Menurutnya, ayat ini yang turun setelah *fath Makkah*—lebih tepatnya setelah perang Tabûk—menjelaskan regulasi pemungutan *jizyah* pertama kali dari penduduk Najrân (Yaman). Sebelumnya, Nabi tidak pernah memungut *jizyah* dari mereka, dari Yahudi Banî al-Nadîr, Qurayzah, Qaynuqâ', dan penduduk Khaybar, karena wilayah ini ditaklukkan pada tahun ke-7 H sebelum turunnya ayat ini.[158] Meski demikian, ia juga menyebut Q.9/113.5 sebagai ayat pedang sebagai misi yang mengiringi Abû Bakr dan 'Alî pada musim haji tahun 9 H/ 630 M.[159] Oleh karena itu, ia menolak pendapat yang mengatakan bahwa ayat pedang adalah hanya Q.9/ 113:5, karena sasaran penerapan ayat ini adalah kalangan *mushrik*, padahal perang melawan *Ahl al-Kitâb* juga diperintahkan (Q.9/ 113:29). Akan tetapi, ia juga menolak pendapat bahwa ayat pedang adalah setiap ayat yang memuat perintah *jihâd*, karena perintah ini dijelaskan dalam beberapa ayat dalam beberapa fase.[161] Alasan Ibn

---

[156]Muqâtil bin Sulaymân, *Tafsîr Muqâtil bin Sulaymân*, vol. 2, ed. Ahmad Farîd (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1424 H/ 2003 M), 521.

[157]Lihat ibid. vol. 1. 278 (Q.5/112:2), 287 (Q.5/112:13), vol. 3, 212 (Q.42/62:40), vol. 3, 234 (Q.47/95:4), 529 (Q.109/18:6).

[158]Ibn Taymîyah, *al-Jawâb al-Sahîh li Man Baddal Dîn al-Masîh*, vol. 1, ed. Alî Hasan Nâsir, 'Abd al-'Aziz Ibrâhim al-'Askar, dan Hamdân Muhammad (Riyâd: Dâr al-'Âsimah, 1414 H), 206-208, 216.

[159]Ibid., 173-174.

[160]Ibid., 232-233.

Taymîyah bersifat teologis, yaitu pembedaan antara *kufr* dan *shirk* yang, menurut mayoritas ulama, adalah identik.[161] Jadi, menurut Ibn Taymîyah, Q.9/113:5 ditujukan terhadap orang-orang *mushrik*, sedangkan Q.9/113:29 terhadap *Ahl al-Kitâb* yang merupakan orang-orang kafir (*kuffâr*).

Abu al-Qâsim al-Khû'î (w. 1413 H/ 1992 M) dari Shî'ah menganggap ayat ini sebagai ayat pedang ketika mengkritisi pendapat Ibn 'Abbâs, Qatâdah, al-Suddî, dan al-Nahhâs tentang penganuliran Q.2/87:190 yang berisi perintah memaafkan orang-orang *mushrik*. Ada dua aspek kritik, yaitu bahwa perintah (*amr*) tersebut hanya anjuran temporer dan sasaran yang berbeda; Q.9/113:36 ditujukan kepada *Ahl al-Kitâb*, sedangkan Q.2/87:109 terhadap orang-orang *mushrik*. Seperti halnya Q.2/87:190 dipahami berisi perintah memaafkan yang, sebenarnya hanya merupakan anjuran, bersifat imperatif, ayat pedang ini dianggap berisi perintah perang yang juga imperatif (karena janji "*hattâ ya'tiya Allâh bi amrih*"), sehingga diklaim terjadinya *naskh*.[162]

Literatur-literatur tafsir klasik umumnya memahami ayat ini sebagai ayat yang paling tegas terhadap non-muslim karena alternatif: perang, konversi agama, atau bayar *jizyah*. Bahkan, berkembang pendapat bahwa ayat ini menganulir (*naskh*) ayat perang lain, Q.9/113:36, meski segera dibantah oleh Ibn al-'Arabî sebagai kasus *takhsîs*.[163]

Persoalan semantik yang menggelayuti isu perlakuan terhadap non-muslim (*ahl al-dhimmah*) adalah "*al-jizyah*", "*'an yadin*", "*sâghirûn*" yang dipahami dalam literatur tafsir klasik menempatkan mereka pada posisi inferior,[164] meskipun kajian modern, seperti yang

---

[161]Lihat 'Abd al-Rahmân Qâsim al-Najdî, *Majmû' Fatâwâ Shaykh al-Islâm Ibn Taymîyah*, vol. 32 (Beirut: Dâr al-'Arabîyah, 1397 H), 178-179.

[162]Al-Sayyid Abû al-Qâsim al-Mûsawî al-Khû'î, *The Prolegomena to the Qur'an*, trans. Abdulaziz A. Sachedina (New York, Oxford: Oxford University Press, 1998), 193-195.

[163]Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 14.

[164]Ibn Kathîr (*Tafsîr Ibn Kathîr*, vol. 2, 348) menafsirkan: "...(*hattâ yu'tû al-jizyah*), yakni jika mereka tidak mau masuk Islam (*'an yadin*), yakni dengan melakukan kekerasan dan mengalahkan mereka (*wa hum sâghirûn*), yakni mereka hina dina terendahkan. Oleh

dilakukan oleh Marc Cohen,[165] M. J. Kister,[166] Me¿r M. Bravmann,[167] dan C. Cahen,[168] membuktikan bahwa ajaran al-Quṛan melalui pemahaman yang otentik terhadap ayat tersebut tidak mengakui sikap tersebut.

Menurut penulis *Tafsîr al-Manâr*, *jizyah* adalah konsekuensi logis dari pembagian kerja, dan *ahl al-dhimmah* harus membayarnya, karena kekalahan mereka, sesuai kemampuan (*'an yadin*) dan tunduk kepada pemerintah Islam (*sâghirûn*) ketika itu.[169] Penafsiran ini senada dengan penafsiran Ibn Qayyim al-Jawzîyah dalam *Ahkâm Ahl al-Dhimmah*, tapi ia menekankan kunci persoalan *jizyah* adalah sebagai ganjaran (*'uqûbah*) atas agresi yang dilancarkan terhadap

---

karena itu, tidak boleh memuliakan *ahl al-dhimmah* dan mengangkat kehormatan mereka melebihi kaum muslim, karena mereka memang hina rendah dan tidak beruntung". Lihat juga al-Suyûtî, *al-Durr al-Manthûr*, vol. 7, ed. 'Abdullâh bin 'Abd al-Muhsin al-Turkî dan 'Abd al-Sanad Hasan Yamâmah), 313; Ibn Abî Hâtim al-Râzî, *Tafsîr al-Quṛân al-'Azîm*, 1780; Shihâb al-Dîn al-Alûsî, *Rûh al-Ma'ânî*, vol. 10 (Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâth al-'Arabî, t.th.), 78.

[165]Marc Cohen, *Under Crescent and Cross* (Princeton: Princeton University Press, 1994), 56, 224.

[166]Menurut Kister, makna yang tepat dari *'an yadin*, seperti tampak dari bait syair Durayd bin al-Simmah, adalah "kesejahteraan", "harta yang cukup untuk dibayarkan", atau "pendistribusian yang merata". Di samping itu, secara historis, ayat yang turun setelah ekspedisi Tabûk ini tidak mungkin mementingkan cara pembayaran pajak, melainkan cuma perintah tentang bagaimana prajurit Islam bersikap terhadap *ahl al-dhimmah*. M. J. Kister, "'*An Yadin* (Quṛân, IX/29): An Attempt at Interpretation," dalam *Arabica*, no. 11 (1964), 272-278.

[167]Bravmann menerjemahkan ayat tersebut dengan "(Combat the unbelievers...) until they give reward (due) for a *beneficiion*, whilst they are ignominious" (Me¿r M. Bravmann, "A propos de Quṛân IX-29: *hattâ yu'tû l-ðizyata 'an yadin*," dalam *Arabica*, no. 10 (1963), 94-95); Lihat juga idem, "The Ancient Background of the Quṛânic Concept *al-ðizyatu 'an yadin* (Suite)," dalam *Arabica*, no. 14 (1967), 90-91; idem, "The Quṛânic concept *al-ðizyatu 'an yadin* (Addendum)," dalam *Arabica*, no. 14 (1967), 326-327.

[168]Frase *'an yadin*, menurut Cahen, yang diartikan sebagai "tanda penyerahdirian", "compensation de main" (portéé sur le vaincu pour le tuer, ou an besoin pour le réduire en esclavage, comme la *manus* latine) hanya menjadi ritus yang tidak ada buktinya dalam tradisi "Timur Semitik pra dan peri-Islam" (C. Cahen, "Coran IX-29: *Hattâ yu'tu l-ðizyata 'an yadin wa-hum sâghirûna*," dalam *Arabica*, no. 9 (1962), 76-79.

[169]Muhammad Rashîd Ridâ', *Tafsîr al-Manâr*, vol. 10, 346.

komunitas Islam, bukanlah sebagai alternatif "melindungi darah" (*'ismat al-dam*) maupun al-"penghinaan" (*idhlâl*).[170]

Penafsiran ini kompatibel dengan konteks sosio-historis defensif perang Tabûk. Jadi, *jizyah* tidak bisa menjadi faktor inferioritas *ahl al-dhimmah*, karena telah memenuhi asas timbal-balik (*mu'âwadah*; *reciprocity*). Konteks sosio-historis itu juga, khususnya kondisi diserang sebagai alasan perang, menjadikan perang terhadap *Ahl al-Kitâb* yang berbeda kontekstnya tidak selalu menjadi keharusan, dikembalikan kepada *fusûl* (ayat prinsip universal) dalam istilah Adonis, atau tunduk kepada "hukum waktu" (*hukm al-waqt*) dalam istilah Tâhâ, sehingga *jizyah* juga bergantung alasan tersebut. Bahkan, *jizyah* semula bukan tradisi Islam. Meskipun ada pendapat bahwa kata tersebut berasal dari bahasa Arab جزى (membalas, membayar)[171] yang memunculkan *jizyah* sebagai "kompensasi" perlindungan, atau dari جُزْء (bagian), namun, menurut al-Khawârizmî, berasal dari bahasa Persia گِزْیت (pajak), dari bahasa Aramaic *gaziyat*.[172]

Menurut Muhammad Rashîd Ridâ, sebagaimana dikutip Fahmî Huwaydî, perintis sistem *jizyah* adalah Kisrâ Anûshirwân (531-589 M), raja Persia, dengan menerapkan dasar-dasar dan tingkatan-tingkatannya. Hal ini ditopang dengan penjelasan al-Tabarî bahwa penerapan *jizyah* adalah tradisi Persia yang diberlakukan kepada seluruh rakyat, kecuali kalangan keluarga istana, prajurit, penulis, dan para pejabat tertentu. Bangsa Arab diperkirakan adalah yang pertama mengadopsi sistem pungutan ini. Romawi juga menerapkannya terhadap daerah-daerah taklukannya. Menurut keterangan Ibn Khardadhâbah, Romawi memungut dari Yahudi dan Majusi satu dinar setiap tahun. Menurut keterangan Ibn Hawqal

---

[170]Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyah, *Ahkâm Ahl al-Dhimmah*, ed. Tâhâ 'Abd al-Raûf Sa'd (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1995), 18-30.

[171]Ibn Jarir al-Tabarî, *Jâmi' al-Bayân*, vol. 14, ed. Mahmûd Muhammad Shâkir, 199; al-Râghib al-Isfahânî, *al-Mufradât fî Gharib al-Qur'ân*, 100.

[172]Shihâb al-Dîn al-Alûsî, *Rûh al-Ma'ânî*, vol. 10, 78; Ibn 'Âshûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, vol. 10, 166.

(ahli geografi dan *chronicle*, hidup di abad ke-10M), penguasa Kristen mewajibkan *jizyah* terhadap komunitas muslim ketika Imperium Basel menaklukkan kota Halab (Aleppo, utara Syria).[173]

c. Q.9/113:36.

إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ مِنْهَآ أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ ۚ فَلَا تَظْلِمُوا۟ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ ۚ وَقَٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً ۚ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ.

Sesungguhnya bilangan bulan pada sisi Allah adalah dua belas bulan, dalam ketetapan Allah di waktu Dia menciptakan langit dan bumi, di antaranya empat bulan suci. Itulah (ketetapan) agama yang lurus. Maka janganlah kamu menganiaya diri kamu dalam bulan tersebut, dan perangilah kaum *mushrik* itu semuanya sebagaimana merekapun memerangi kamu semuanya, dan ketahuilah bahwa Allah beserta orang-orang yang bertakwa.

Meski tidak menyebut ayat ini sebagai *âyat al-sayf*, Qatâdah pernah menyebutnya bersama Q.9/113:5 sebagai ayat yang menganulir Q.2:109 tentang larangan berperang di masjid al-Harâm dan Q.2/87:217 tentang larangan berperang pada bulan suci.[174] Penganuliran (*naskh*)—jika tidak hanya penjelasan (*bayân*)—larangan berperang defensif ini bertolak dari pengutipan parsial dari penjelasan awal ayat tentang pentingnya institusi lama tentang bulan-bulan suci dan perumpamaan alasan (*tashbîh ta'lîlî*)[175], sehingga dianggap membolehkan perang ofensif.

---

[173]Fahmî Huwaydî, *Muwâtinûn, Lâ Dhimmîyûn* (Cairo: Dâr al-Shurûq, 1990 M/ 1410 H), 129-131.

[174]Qatâdah, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 33-34. Lihat juga keterangan al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 33, 37; Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 72-74, 80-82; Hibatullâh, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 66, 71-72. Keterangan Makkî al-Qaysî (*al-Îdâh*, 157) berbeda, bahwa menurut pendapat Qatâdah, Q.2/87:109 teranulir dengan Q.2/87:193 atau Q.8/88:39 dan Q.9/113:36.

[175]Ibn 'Âshûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr* (edisi al-Dâr al-Tûnisîyah), vol. 10, 187.

Menurut Ibn Hajar al-Haytamî (w. 973 H) (tokoh fiqh Shâfi'î), ayat ini bersama Q.9/113:41 adalah ayat pedang yang memuat perintah perang tanpa syarat (*'alâ al-itlâq*), di mana pun, kapan pun, dengan alasan defensif atau ofensif, dan terhadap semua orang *mushrik*. Menurut al-Haytamî, proses evolutif legislasi *jihâd* melalui empat fase. Pertama, fase Makkah ketika perang dilarang dalam tujuh puluh ayat lebih dan kaum muslim diperintahkan untuk bersabar atas penindasan yang dilakukan oleh orang-orang kafir Makkah, dengan alasan sebagai strategi dakwah menarik simpati. Ayat-ayat yang turun dalam fase ini dikenal sebagai "ayat-ayat kesabaran dan pemberian maaf" (*âyât al-sabr*; *âyât al-safh wa al-'afw*). Kedua, perang diijinkan sebagai perang defensif yang dijelaskan, antara lain, dalam Q.2/87:190 dan rangkaian ayat berikutnya sebagai perang yang dijustifikasi oleh keadaan diserang, diusir, atau mengalami penindasan ("*fitnah*")[176] disertai larangan

---

[176]Kata "*fitnah*" secara lingusitik bermakna "menguji", seperti menguji kemurnian logam dengan meletakkannya di api (Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, vol. 13, 317). Secara historis, sebagai sistem simbolik-persepsual, *fitnah* (perseteruan sipil) menggambarkan pendekatan religius konservatif terhadap isu politik dan sosial. Kata ini digunakan dalam konotasi negatif, seperti "*al-fitnah al-kubrâ*" (*fitnah* besar; perseteruan sipil) yang terjadi setelah kematian 'Uthmân yang berkibat munculnya skisme dalam Islam. Kata *fitnah* dan derivasinya digunakan dalam al-Qur'an tujuh puluh lima kali dalam konteks beragam yang, menurut Ibn Hajar (852 H/1448 M), mencakup: hukuman, ujian, ujian pendahuluan, dan efek dari suatu ujian. Sedangkan, al-Tabarî mengemukakan makna *fitnah* sebagai *kufr* dan *shirk* (Q.24/102:63, Q.2/87:193, Q.8/88:39), hukuman atau penyiksaan (Q.51/67:13-14, Q.85/27:10), pengalihan atau hanya sebagai mainan (Q.10/51:85), dan cobaan yang harus dilalui untuk memperoleh kualitas terbaik (Q.5/112:71). Lihat Abdulkader Tayob, "An Analytical Survey of al-Tabarî's Exegesis of the Cultural Symbolic Construct of *Fitna*", dalam *Approaches to the Qur'ân*, ed. G.R. Hawting dan Abdul Kader A. Shareef (London dan New York: Routledge, 1993), 157-172. L. Gardet mengartikan sebagai "kerusuhan", atau perang sipil (*civil war*) yang melibatkan diadopsinya siap-sikap doktrinal yang membahayakan iman. L. Gardet, "fitna", dalam *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 2, ed. B. Lewis, Ch. Pellat, dan J. Schacht (Leiden: E.J. Brill, 1983), 930-931. Kata *fitnah* lebih tepat diterjemahkan sebagai "penindasan" atau "tekanan" (*oppresion*; *pressure*) didasarkan penggunaan istilah ini dalam berbagai penggunaan yang menyebabkan seseorang tersesat atau kehilangan imannya akan nilai-nilai spiritual. Lihat Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ân*, 41; Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'ân*, 159. Penerjemahan keliru kata ini sebagai "*shirk*" (*polytheism*) menimbulkan kesimpulan keliru bahwa orang-orang *mushrik* dan kafir, karena alasan teologis, bukan moral (defensif), harus diperangi

melakukan agresi (*Jâ ta'tadû*).[77] Ketiga, perang diijinkan, tapi di luar bulan-bulan suci yang dijelaskan dalam Q.9/113:5 yang dikenal umumnya sebagai ayat pedang. Keempat, pada tahun 8 H., setelah *fath* Makkah, legislasi paling akhir tentang perang adalah Q.9/113:36 dan 41 yang dianggap oleh al-Haytamî sebagai ayat pedang sesungguhnya.[78]

Di samping kronologi, nalar al-Haytamî tampak bertolak dari: (1) anggapan bahwa ayat ini memerintahkan memerangi semua orang *mushrik* sebagai penanganan total dan tuntas (*kâffah*), (2) pengutipan parsial dari konteks kalimat dan konteks historis, dan (3) image sûrat al-Tawbah, yaitu sejak pendelegasian 'Alî untuk menyampaikan puluhan ayat awal sûrat Barâ'ah yang berisi kebijakan penanganan orang-orang *mushrik*. Oleh karena itu, di samping klaim subjektif perujukan sejarah, kontroversi tersebut juga merupakan persoalan nalar interpretasi.

Dengan "nalar umum" serupa, pendapat ini juga diadopsi oleh al-Nafrâwî (w. 1126 H) (Mâlikî) dalam *al-Fawâkih al-Dawânî*[79] dan

---

dan *jihâd* kemudian dipahami sebagai sarana islamisasi. Lihat, misalnya, Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (New Jersey: The Lawbook Exchange, Ltd., 2006), 59.

[77]Kebanyakan *mufassir* setuju bahwa ungkapan "*lâ ta'tadû*" (jangan berlebihan) dalam konteks ini bermakna "jangan melakukan agresi". Karakter defensif dari suatu perang "di jalan Allah" (*fî sabîl Allâh*), yaitu berkomitmen menegakkan prinsip-prinsip etis yang diperintahkan oleh Tuhan, dibuktikan dengan sendirinya dengan merujuk kepada ungkapan "orang-orang yang memerangi kamu" (*alladhîna yuqâtilûnakum*). Ijin perang karena alasan ditindas, yang menurut keterangan beberapa hadîth merupakan fase paling awal (sehingga bersifat fundamental) dalam legislasi al-Qur'an tentang *jihâd*. Prinsip ini masih ditegaskan dalam Q.4/92:91 dan Q.60/91:8 yang turun kemudian. Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ân*, 41.

[78]Ibn Hajar al-Haytamî, *Tuhfat al-Muhtâj bi Sharh al-Minhâj*, vol. 9, 212. Pendapat ini dikutip oleh al-Alûsî dalam karyanya, *Rûh al-Ma'ânî*, vol. 10 (Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâth al-'Arabî, t.th.), 50. Lihat juga Sulaymân bin Muhammad bin 'Umar al-Bujayrimî, *Tuhfat al-Habîb 'alâ Sharh al-Khatîb*, vol. 5 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1996), 123, 126.

[79]Ahmad bin Ghunaym bin Sâlim al-Nafrâwî, *al-Fawâkih al-Dawânî 'alâ Risâlat Ibn Abî Zayd al-Qayrawânî*, vol. 2, ed. Ridâ Farhât (Madinah: Maktabat al-Thaqâfah al-Dînîyah, t.th.), 879.

'Abd al-Karîm al-Khatîb (modern) dalam *al-Tafsîr al-Qurânî li al-Qurân*.[180] Meski fase-fase ini juga dikenal oleh ahli fiqh lain, seperti Ibn 'Âbidîn, tapi terdapat perbedaan tentang ayat yang dirujuk, yaitu Q.9/113:5.[181] Memang, menurut Yûsuf al-Qaradâwî, meskipun ada ulama yang menganggap bahwa ayat pedang adalah Q.9/113:5 atau Q.9/113:36, pendapat yang lebih longgar juga berkembang yang menganggap bahwa salah satu di antara kedua ayat tersebut, atau bahkan keduanya, adalah sama-sama ayat pedang.[182]

Penting untuk dicatat bahwa Ibn Kathîr tidak menyebut ayat ini sebagai *âyat al-sayf* yang tampaknya disebabkan oleh dua alasan. Pertama, perang terhadap kalangan orang-orang *mushrik* (*sayf fî al-mushrikîn*) sudah dijelaskan dalam Q.9/113:5. Kedua, berbeda dengan ayat-ayat pedang lain yang secara tegas memuat perintah "perang ofensif", potongan ayat ini yang disertai alasan, "sebagaimana merekapun memerangi kamu semuanya", meski tampak terpisah (*istinâf*) dari pembicaraan tentang bulan-bulan suci, bisa dimaknai dalam pengertian bahwa larangan berperang pada bulan suci tetap berlaku, tapi masih dibolehkan jika diserang, sehingga bermakna defensif. Menurut Ibn Kathîr, ayat ini tidak turun dalam konteks perang Tabûk pada tahun 9 H/ 630 M, melainkan sebagai respon pembenar bagi blokade yang dilakukan oleh Nabi terhadap daerah Tâif karena serangan suku Hawâzin dari Thaqîf yang melarikan diri dari perang Hunayn, terhadap kaum muslim. Blokade dilakukan dengan menutup pintu masuk kota tersebut selama empat puluh hari pada Shawwâl-Dhû al-Qa'dah tahun 8 H/ 629 M sehingga memasuki bulan suci.[183]

---

[180]'Abd al-Karîm al-Khatîb, *al-Tafsîr al-Qur'ânî li al-Qur'ân*, vol. 3 (Cairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th.), 760-766.

[181]Ibn 'Âbidîn, *Radd al-Mukhtâr*, vol. 6, 199.

[182]Yûsuf al-Qaradâwî, *Kayfa Nata'âmal ma'a al-Qur'ân al-'Azîm* (Cairo dan Beirut: Dâr al-Shurûq, 1999 M/ 1419 H), 329-330.

[183]Ibn Kathîr, *Tafsîr Ibn Kathîr*, vol. 2 (edisi Dâr al-Fikr), 257. Lihat juga Ibn Hishâm, *al-Sîrah al-Nabawîyah*, vol. 4, 370-397.

Ayat ini mentransformasi kekakuan institusi lama sejak Jâhilîyah tentang larangan berperang pada bulan-bulan suci, yaitu Rajab, Dhû al-Qa'dah, Dhû al-Hijjah, dan Muharram.[184] Transformasi ini bisa lebih jelas dipahami dari latar belakang Q.2/87:217, yaitu orang-orang *mushrik* pernah memprotes Nabi atas perampasan kafilah Quraysh dan terbunuhnya salah seorang anggotanya, 'Amr bin al-Hadramî, oleh 'Abdullâh bin Wâqid al-Laythî dalam sebuah misi pengintaian yang diutus oleh Nabi dengan dipimpin oleh 'Abdullâh bin Jahsh al-Asadî di Nakhlah pada bulan Rajab yang, menurut suatu riwayat, dimulai sejak Jumâdal Âkhir.[185] Point utama respon ayat tersebut adalah menggeser yang partikular ke general, insidental ke intrinsik. Meski mengakui perampasan dan pembunuhuhan tersebut adalah dosa, tapi ayat ini menekankan fakta kekerasan yang dilakukan oleh orang-orang *mushrik* yang lebih penting: (1) pengusiran komunitas muslim yang merupakan dosa yang lebih besar; (2) meski menahan diri dari membunuh pada bulan suci, penindasan (*fitnah*) yang mereka lakukan justeru lebih kejam dari membunuh; (3) selalu memerangi untuk merongrong akidah Islam. Itu artinya bahwa jika sisi kemanusiaan ini dilanggar, institusi lama yang kaku itu bisa diubah, ditransformasikan, atau "diislamisasi" (diadopsi dan diadaftasi). *Clue* ini juga menjadi alasan Q.9/113:36 yang tidak melihat institusi bulan suci ini bertentangan dengan perang-adil.

d. Q.9/113:41.

ٱنفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَٰهِدُوا بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ

Berangkatlah kamu ke medan perang, baik dalam keadaan merasa ringan maupun berat, dan berjihadlah kamu dengan

[184]Ibn Jarîr al-Tabarî, *Jâmi' al-Bayân* (edisi suntingan Mahmûd Muhammad Shâkir), vol. 14, 234-236.

[185]Lihat al-Suyûtî, *Lubâb al-Nuqûl*, 31; al-Wâhidî, *Asbâb al-Nuzûl*, 35-37.

harta dan dirimu di jalan Allah. Yang demikian itu adalah lebih baik bagimu jika kamu mengetahui.

Dalam proses gradual legislasi *jihâd*, menurut Abû 'Ubayd (w. 224 H), dengan merujuk tiga riwayat Ibn 'Abbâs, sejumlah ayat al-Qur'an yang bersikap koperatif dengan non-muslim dianulir oleh Q.9/113:1-11. Sûrat al-Tawbah dengan sejumlah ayat-ayatnya, menurutnya, menganulir semua perjanjian dengan non-muslim yang, dengan demikian, memerintahkan *jihâd*, karena sûrah ini paling banyak memuat ayat-ayat yang memerintahkan kaum muslim bersikap tegas terhadap kalangan non-muslim muncul dalam literatur-literatur *'ulûm al-Qurân*. Tampaknya, bagi Abû 'Ubayd, tidak hanya ayat 1-11, seperti dikemukakan oleh Ibn 'Abbâs, melainkan seisi sûrat al-Tawbah memiliki ide utama (*main idea*) tentang regulasi *jihâd*, termasuk ayat 41 menjadi tempat di mana ide utama tentang kewajiban *jihâd* dalam sûrat al-Tawbah di sini dijelaskan sebagai kewajiban mutlak yang tidak bisa ditawar-tawar dalam fase-fase gradual disyariatkannya *jihâd* tersebut sebelum kemudian akhirnya di*naskh* lagi dengan Q.9/113:122.[186] Penyebutan ayat ini sebagai ayat pedang kemudian muncul dalam literatur-literatur fiqh klasik, terutama *madhhab* Shâfi'î, seperti Ibn Hajar al-Haytamî.[187]

Di samping karakter umum ayat-ayat sûrat Barâ'ah, munculnya ayat ini sebagai ayat pedang tampak disebabkan oleh aksentuasi tentang *jihâd* sebagai kewajiban yang tidak bisa ditawar, baik dalam keadaan mudah maupun sulit, seperti dibenarkan oleh Abû Ayyûb, seorang prajurit pada perang Badr, serta penafsiran Mujâhid dan Abû Talhah. Ketegasan perintah perang dalam ayat ini terbukti, menurut Abû 'Ubayd, dari banyaknya ayat-ayat al-Qur'an setelah turunnya ayat ini yang menopang *jihâd* sebagai kewajiban (Q.2/

---

[186]Abû 'Ubayd, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 70.

[187]Ibn Hajar al-Haytamî, *Tuhfat al-Muhtâj bi Sharh al-Minhâj*, vol. 9, 212; Sulaymân bin Muhammad bin 'Umar al-Bujayrimî, *Tuhfat al-Habîb 'alâ Sharh al-Khatîb*, vol. 5, 123, 126; al-Ramlî, *Nihâyat al-Muhtâj ilâ Sharh al-Minhâj* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1404 H/ 1984 M), vol. 8, 45.

87:216, Q.3/89:139, Q.4/92:75) yang, setelah ditopang oleh sunah Nabi, menjadi kewajiban abadi hingga kiamat.[188] Bahkan, *jihâd* sempat diwacanakan sebagai bagian dari rukun Islam. meski segera dibantah oleh Ibn 'Umar.[189] Itu artinya bahwa ayat ini dianggap menjadikan *jihâd* sebagai kewajiban individual setiap muslim (*fardu 'ayn*). Namun, setelah ayat ini dan Q.4/92:71 yang semakna (*fanfirû thubâtin wa infirû jamî'an*), menurut Ibn 'Abbâs, dianulir oleh Q.9/113:122 tentang keharusan bagi kaum muslim membagi tugas, yaitu pendidikan dan pertahanan, baru *jihâd* tersebut dianggap sebagai kewajiban kolektif (*fardu kifâyah*).[190] Menurut keterangan Ibn Kathîr, penganuliran ini juga berasal dari 'Ikrimah, al-Hasan, Muhammad bin Ka'b, 'Atâ' al-Khurasânî, dan Zayd bin Aslam. Belakangan, penganuliran ini ditolak oleh Ibn Jarîr al-Tabarî.[191]

Dengan penetapan kronologi legislasi *jihâd*, Ibn Hajar al-Hayramî menyatakan bahwa ayat pedang adalah Q.9/113:36 dan Q.9/113:41 dan menempatkan kedua ayat ini pada fase final perintah *jihâd*, meski bagi Abû 'Ubayd, kewajiban tersebut hanya bersifat kolektif karena dianulir oleh kewajiban tanggung jawab pendidikan. Berdasarkan urutan kronologi turun surah dan urutan ayat, tampak sekilas bahwa ayat ini lebih tepat dibandingkan Q.9/113.5 disebut sebagai ayat pedang karena menggambarkan finalitas respon al-Quran tentang perang. Akan tetapi, menurut riwayat Sufyân al-Thawrî (w. 161 H/ 777 M), ayat ini justeru merupakan ayat yang pertama kali turun dari sûrat al-Tawbah.[192] Dari segi substansi, baik Q.9/113:36 maupun Q.9/113:41, tidak memiliki perbedaan substansial dengan ayat-ayat sebelumnya, yaitu sama-sama hanya menjustifikasi perang yang defensif. Meski berisi penjelasan tentang kebolehan berperang pada bulan-bulan suci, Q.9/113:36 yang turun dalam konteks ekspedisi Tabûk menekankan adanya argresi orang-

[188] Abû 'Ubayd, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh*. h. 160-162

[189] Ibid., 162-163.

[190] Ibid., 164.

[191] Ibn Kathîr. *Tafsîr Ibn Kathîr*. vol. 2, 359-360.

[192] Sufyân al-Thawrî, *Tafsîr Sufyân al-Thawrî* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1983 M/ 1403 H). 126-127.

orang *mushrik* sebagai alasan perang-adil (*bellum justum*).[193] Begitu juga, secara kontekstual antar ayat, Q.9/113:41 didasari oleh karakter defensif, karena Nabi terpaksa hijrah bersama Abû Bakr ke Yathrib dan bersembunyi sebelumnya di Gua Thawr karena orang-orang kafir Makkah ingin membunuhnya. Oleh karena itu, al-Haytamî, seperti halnya para *fuqahâ* umumnya, mengutip ayat tersebut untuk menopang teori. mereka di luar konteks sesungguhnya.

Ungkapan "اَنفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالاً" (dalam keadaan ringan atau berat) semula bermakna fisik (*haqîqî*), sehingga para *mufassir* klasik menyimpulkan bahwa ayat tersebut sangat tegas, karena berisi perintah perang kepada semua muslim, termasuk orang yang tua dan orang sakit. Irrasionalitas penafsiran ini menyebabkan sebagian *mufassir* kemudian berpendapat bahwa ayat ini dianulir dengan *rukhsah* dalam Q.9/113:91 bagi orang yang lemah (tua), sakit, atau berkeperluan mendesak.[194] Akan tetapi, menurut Ibn 'Âshûr, ungkapan tersebut adalah metafora (*isti'ârah*), baik berkaitan dengan kesiapan mental, jumlah pasukan, sarana, kemampuan menyerang atau hanya bertahan, maupun transportasi, tapi tetap hanya tertuju kepada orang-orang yang mampu melaksanakannya.[195]

e. Q.9/113:73.

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ جَـٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَـٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ ۚ وَمَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ.

Hai Nabi, berjihadlah (melawan) orang-orang kafir dan orang-orang munafik itu, dan bersikap keraslah terhadap mereka. Tempat mereka adalah Jahannam, dan itu adalah tempat kembali yang paling buruk.

---

[193]Lihat Ibn 'Âshûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, vol. 5 (Tunis: Dâr Suhnûn li al-Nashr wa al-Tawzî', 1997), 187.

[194]Ibn Kathîr, *Tafsîr Ibn Kathîr*, vol. 2, 360.

[195]Ibn 'Âshûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr* (edisi Dâr Suhnûn), vol. 5, 206-207.

Ayat ini dianggap memiliki status penganuliran yang tidak berbeda dengan Q.9/113:5, misalnya, menurut Abû 'Ubayd dan Sulaymân bin Mûsâ, sama-sama menganulir kebebasan beragama (Q.2/87:256),[196] menurut Ibn Taymîyah, menganulir larangan menyakiti orang-orang munafik (Q.33/90:48),[197] dan menurut 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, ayat ini bersama Q.2/87:191 menganulir larangan perang pada bulan-bulan suci (Q.2/87:217).[198] Ibn Kathîr meriwayatkan pendapat sebagian ulama bahwa ayat ini bersama Q.48/111:61 dan Q.8/88:123 merupakan "ayat-ayat perang" (*âyât al-qitâl*) yang menganulir kebebasan beragama (Q.2/87:256).[199] Bahkan, menurut al-Qurtubî, "ayat ini membatalkan segala yang berkaitan dengan perintah memberi maaf, perjanjian damai, dan membiarkan atau tidak mengganggu (*al-safh*)"[200] komunitas non-muslim. Status penganuliran luar biasa ini menjadi ciri khas *âyat al-sayf*.

Identifikasi ayat ini sebagai ayat pedang, sebagaimana dikemukakan, muncul dari pertimbangan berikut. Pertama, pengembangan analogi Ibn Kathîr sebagai "perang terhadap orang-orang munafik" (*sayf li al-munâfiqîn*) dari ide empat ayat pedang yang dinisbatkan secara tidak valid sebagai pendapat 'Alî. Kedua, penyempitan *jihâd* hanya sebagai konfrontasi fisik.

Karena kemunafikan bersifat laten dan berbahaya bagi keutuhan komunitas Islam Madinah, mayoritas *mufassir* menghadapi

---

[196]Abû 'Ubayd, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 207; Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qurân*, 94.

[197]Pendapat Ibn Taymîyah tentang hal ini tampak ambigu. Di satu sisi, ia menyatakan terjadinya *naskh* antara kedua ayat tersebut yang berarti merupakan hukum yang tetap. Di sisi lain, seperti dalam konsep penundaan (*nas'*), ia juga mengakui bahwa Q.33/90:48 bisa diterapkan jika memberlakukan hukuman (*hudûd*) terhadap mereka bisa menimbulkan efek negatif lebih besar dan Q.9/113:73 bisa diterapkan jika kaum muslim telah menjadi komunitas yang kuat. Ibn Taymîyah, *al-Sârim al-Maslûl 'alâ Shâtim al-Rasûl*, ed. Sayyid 'Imrân (Cairo: Dâr al-Hadîth, 2005), 272-273.

[198]'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 184-185.

[199]Ibn Kathîr, *Tafsîr Ibn Kathîr*, vol. 1, 312.

[200]Al-Qurtubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, vol. 8, ed. Hishâm Sumayr al-Bukhârî (Riyâd: Dâr 'Âlam al-Kutub, 2003 M/ 1423 H), 205.

kesulitan dalam memaknai *jihâd* dalam konteks ini, karena tarik-menarik perspektif legal, di mana bukti "kriminalitas" (*kufr*) harus faktual di satu sisi dan perspektif strategi politik untuk menjaga keutuhan komunitas muslim di sisi lain. Hal ini bisa dilihat dari perspektif berikut. Pertama, menurut Ibn Mas'ûd, seperti dalam pencegahan kejahatan (*nahy 'an al-munkar*), *jihâd* dengan konfrontasi fisik atau dengan kemampuan maksimal diprioritaskan. Kedua, menurut Ibn 'Abbâs, al-Dahhâk, al-Suddî (al-Kabîr), Muqâtil bin Hayyân, dan al-Rabî' bin Anas, al-Baghawî, dan Ibn Juzzay al-Kalbî, dengan teror verbal (ucapan). Ketiga, menurut al-Hasan al-Basrî dan Qatâdah, dengan menegakkan mekanisme hukuman *hudûd* yang dimaksudkan sebagai strategi menghukum mereka, karena mereka sering melakukan pelanggaran hukum.[201] Penafsiran ini didukung belakangan oleh Mutawallî al-Sha'râwî,[202] tapi sebelumnya dibantah oleh Ibn al-'Arabî karena "kriminalitas" *nifâq* tidak nyata.[203] Keempat, menurut al-Zamakhsharî, dengan argumen.[204]

---

[201]al-Suddî al-Kabîr, *Tafsîr al-Suddî al-Kabîr*, kompilasi Muhammad 'Aṭâ Yûsuf (Mesir: Dâr al-Wafâ, 1993 M/ 1414 H), 295; Ibn Abî Hâtim al-Râzî, *Tafsîr al-Qurân al-'Azîm*, vol. 6, 1841-1842; Ibn Jarîr al-Tabarî, *Jâmi' al-Bayân*, vol.14 (edisi suntingan Mahmûd Muhammad Shâkir), 357-359; al-Baghawî, *Ma'âlim al-Tanzîl*, vol. 4, 74; Ibn Kathîr, *Tafsîr Ibn Kathîr*, vol. 2, 372; Ibn Juzzay al-Kalbî, *al-Tashîl li 'Ulûm al-Tanzîl*, vol. 1, ed. Muhammad Sâlim Hâshim (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1995 M/ 1415 H), 364; al-Suyûtî, *al-Durr al-Manthûr*, vol. 7, 442-443.

[202]Al-Sha'râwî menyebutkan bukti pelanggaran sumpah yang dilakukan oleh orang-orang munafik yang disebutkan dalam beberapa ayat: Q.9/113:56, 62, Q.74/04; Q.58/105:14. Mutawallî al-Sha'râwî, *Tafsîr al-Sha'râwî*, vol. 9 (Cairo: Akhbâr al-Yawm, t.th.), 5339.

[203]Sebagaimana dikutip dalam al-Qurtubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, vol. 8, 205. Sama dengan pendapat Ibn al-'Arabî, al-Mâwardî juga mempertimbangkan faktualitas bukti, sehingga—tidak seperti Ibn Kathîr dan Ibn Rajab—ia mengklasifikasikan perang sebagai perang melawan orang-orang *mushrik*, murtad, pemberontak (*bughâh*), dan orang-orang yang memerangi kaum muslim (*muhâribûn*), tanpa menyebut perang melawan orang-orang munafik. Lihat al-Mâwardî, *al-Ahkâm al-Sultânîyah wa al-Wilâyât al-Dînîyah* (Cairo: al-Maktabah al-Tawfîqîyah, t.th.), 74, 109-127. Bandingkan dengan Ibn Taymîyah, *al-Sârim al-Maslûl*, 263-278.

[204]Al-Zamakhsharî, *al-Kashshâf 'an Haqâiq al-Tanzîl*, vol. 3, ed. Shaykh 'Âdil Ahmad 'Abd al-Mawjûd dan Shaykh 'Alî Muhammad al-Mu'awwad (Riyâd: Maktabat al-'Ubaydah, 1998 M/ 1418 H), 68.

Ibn Kathîr mengikuti sikap al-Tabarî untuk memilih penafsiran Ibn Mas'ûd bahwa orang munafik harus dibunuh jika terlihat kemunafikannya, sama halnya dengan perintah *jihâd* melawan orang-orang *mushrik*.[205] Meski demikian, ketika menafsirkan Q.66/107:9 yang identik dengan ayat ini, tapi konteksnya tentu berbeda, Ibn Kathîr memilih pendapat ketiga di atas.[206] Selain Ibn Mas'ûd, al-Zajjâj juga menafsirkan *jihâd* di sini sebagai konfrontasi fisik. Menurut Ibn 'Âshûr, solusi ini tidak hanya dilematis dari segi hukum karena persoalan faktualitas bukti (*kalimat al-kufr*), melainkan juga tidak bertolak dari pemilihan pemaknaan secara cermat (*tahqîq al-ma'nâ*), karena ayat ini hanya sebagai peringatan bagi orang munafik bahwa kemunafikan merupakan potensi yang bisa menyebabkan mereka diperangi. Akan tetapi, memerangi mereka juga harus atas dasar bukti faktual, jika tidak, hal ini hanya akan menciptakan stigma di luar komunitas Islam bahwa Nabi membunuh sahabat-sahabatnya.[207] Oleh karena itu, menerima pendapat Ibn Mas'ûd, bahkan pendapat lain, sebagai tafsiran final hanya menjadikan "teks" (*nass*) penafsiran sebagai rumusan rigid yang siap diproyeksikan ke "realitas" (*wâqi'*) yang dinamis dan kompleks. Jadi, menerima pilihan ini menghadapi kesulitan linguistik (menyempitkan semantik *jihâd*), dilema hukum, dan dinamika teks-realitas.

Kesulitan yang sama juga terdapat pada "logika" kronologi Kâmil Salâmah al-Diqs berkaitan dengan evolusi *jihâd* melawan orang-orang munafik dalam empat fase (*fatrah*): fase hijrah Nabi-perang Badr (622-624 M), fase perang Badr-perjanjian Hudaybîyah (624-628 M), fase perjanjian Hudaybîyah-*fath* Makkah (628-630 M), dan fase *fath* Makkah-akhir kenabian (630-632 M).[208] Kronologi ini bertolak dari penjelasan historis Ibn 'Abbâs tentang arti politis "minoritas-mayoritas" yang umumnya diterima oleh para penulis,

---

[205]Ibn Kathîr, *Tafsîr Ibn Kathîr*, vol. 2, 371-372. Lihat Ibn Jarîr al-Tabari, *Jâmi' al-Bayân*, vol. 14, ed. Mahmûd Muhammad Shâkir, 359.

[206]Ibn Kathîr, *Tafsîr Ibn Kathîr*, vol. 4, 394.

[207]Ibn 'Âshûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, vol. 10 (edisi al-Dâr al-Tûnisîyah), 266-267.

[208]Lihat Kâmil Salâmah al-Diqs, *Âyât al-Jihâd*, 316-373.

seperti Abû 'Ubayd, Ibn 'Âbidîn, Ibn Hajar al-Haytamî, dan Makkî al-Qaysî, dalam menentukan kronologi legislasi *jihâd* dan klaim *naskh* ayat-ayat damai, yaitu bahwa menguatnya komunitas muslim di Madinah secara politis (*ishtadda sultânuhum*) dibandingkan ketika di Makkah di mana mereka merupakan komunitas kecil yang tertindas menghendaki perubahan dari sikap bertahan ke perlawanan fisik.[209] Sahabat lain, Ibn 'Umar, menekankan hal ini bukan dalam konteks "minoritas-mayoritas", tapi dalam konteks masih adanya penindasan (*fitnah*) atau tidak.[210]

Menurut Kâmil, baru pada fase akhir, ayat-ayat yang turun menyarankan sikap tegas terhadap orang-orang munafik. Dengan logika kronologi ini, ia menyimpulkan bahwa *jihâd* melawan orang-orang munafik menganut "strategi pergerakan/militer" (*al-manhaj al-harakî*) yang bergerak dari strategi bertahan ke perlawanan, sehingga Q.9/113:73 yang turun dalam fase akhir ini mesti menekankan *jihâd* militer.[211] Kronologi semacam ini bertolak dari asumsi keliru, karena respon al-Quran terhadap sesuatu seakan-akan selalu berkembang lurus dan berklimaks. Padahal, seperti halnya sejarah, respon al-Quran terhadap realitas kondisi manusia tidak kaku, bisa seperti siklus, gelombang, atau berdialektika.[212] Di sisi lain, menetapkan kronologi yang berisi urutan-urutan peristiwa merupakan "seni melakukan verifikasi tanggal" atau ukuran waktu yang tidak terlepas dari subjektivitas orang yang menetapkannya dan peristiwa berbeda yang dirujuk.[213] Oleh karena itu, dengan tetap

---

[209]Ibn Jarîr al-Tabarî, *Jâmi' al-Bayân*, vol. 14, ed. Mahmûd Muhammad Shâkir, 59 (tafsir Q.8/88:57); al-Baghawî, *Ma'âlim al-Tanzîl*, vol. 7, 278 (tafsir Q.47/95:4). Lihat juga Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh*, 118.

[210]Ibn Kathîr, *Tafsîr Ibn Kathir*, vol. 1, 228-229.

[211]Kâmil Salâmah al-Diqs, *Âyât al-Jihâd*, 368.

[212]Lihat Mahmûd Muhammad Tâhâ, *The Second Message of Islam*, terjemah Abdullah Ahmed an-Naim (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), 49-50. Inilah sebabnya mengapa memahami al-Qur'an harus merupakan interaksi kontinu antara teks (*nass*) dan realitas (*wâqi'*). Lihat Ziyâd Khalîl Muhammad al-Daghâmin, *Manhajiyat al-Bahth fi al-Tafsîr al-Mawdû'î li al-Qur'ân al-Karîm* (Amman/Jordan: Dâr al-Bashîr, 1995 M/ 1416 H), 30.

[213]Lihat Louis Gottschalk, *Understanding History: A Primer of Historical Method* (New York: Alfred A. Knof, 1964), 129-131, 202-204.

mengakui argumen sebagai solusi awal,[214] sebagaimana dikemukakan al-Zamakhsharî, *jihâd* menghadapi kekufuran nyata (*kufr*) dan tersembunyi (*nifâq*) lebih tepat dimaknai sebagai pilihan elastis; dengan pedang atau lisan, atau bahkan selain keduanya, sesuai dengan konteks situasi.[215] Penafsiran ini lebih akomodatif terhadap realitas yang berkembang dan memenuhi syarat legal dan semantik, sealur dengan penafsiran Muhammad Rashîd Ridâ bahwa perintah *jihâd* di sini hanya sebagai ancaman bagi orang-orang munafik dan melawan mereka disesuaikan secara setimpal dengan sejauh mana upaya mereka memusuhi kaum muslim, tidak bisa disejajarkan dengan *jihâd* melawan orang-orang kafir yang melawan (*muhâribûn*), karena segmen *jihâd* bisa bersifat fisik (*hissî*) atau non-fisik (*ma'nawî*), dengan tindakan (*fi'lî*) atau lisan (*qawlî*).[216]

Di samping Ibn Kathîr, Abû Bakr al-Jazâ'irî dalam *Aysar al-Tafâsîr*[217] dan Shihâb al-Dîn al-Qarâfî dalam *Tanqîh al-Fusûl* juga menyebut ayat ini sebagai ayat pedang. Hanya saja, al-Qarâfî berpendapat bahwa ayat yang menganulir "ayat-ayat perjanjian damai" (*âyât al-muwâda'ah*) dengan non-muslim tidak hanya ayat ini, melainkan juga ayat-ayat perang.[218]

f. Q.49/106:9.

وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ
إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن
فَآءَتْ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ.

---

[214]al-Biqâ'î, *Nazm al-Durar*, vol. 20, 106.

[215]Ibid., vol. 8, 547. Penafsiran ini kemudian diadopsi oleh M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbâh*, vol. 5, 169-170.

[216]Muhammad Rashîd Ridâ, *Tafsîr al-Manâr*, juz 10, h. 635-636.

[217]Jâbir bin Mûsâ bin 'Abd al-Qâdir bin Jâbir Abû Bakr al-Jazâirî, *Aysar al-Tafâsîr li Kalâm al-'Alî al-Kabîr*, vol. 2 (Madinah: Maktabat al-'Ulûm wa al-Hikam, 1424 H/ 2003 M), 400.

[218]al-Qarâfî, *Tanqîh al-Fusûl fî Ikhtisâr al-Mahsûl fî al-Usûl* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1424 H/ 2004 M), 238.

> Jika ada dua golongan dari mereka yang beriman berseteru, hendaklah kamu damaikan antara keduanya. Tapi, jika salah satu di antara keduanya melanggar perjanjian terhadap yang lain, perangilah yang melanggar perjanjian itu sampai mereka kembali kepada perintah Allah. Jika telah kembali, damaikanlah antara keduanya secara adil, dan berlakulah secara adil. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil.

Berbeda dengan Q.9/113:29 sebagai dasar ide "perang terhadap *Ahl al-Kitâb*" (*qitâl Ahl al-Kitâb*) dan Q.9/113:73/ Q.66/ 107:9 sebagai dasar ide "perang terhadap orang munafik" (*qitâl al-munâfiqîn*) yang dikenal sebagai ayat pedang, ayat ini sebagai dasar ide "perang terhadap pemberontak" (*qitâl al-bâghîn*) umumnya tidak dikenal sebagai ayat pedang dalam literatur-literatur *'ulûm al-Qurân* dan fiqh. Hal ini disebabkan oleh pembedaan para *fuqahâ'* klasik antara "perang terhadap orang-orang kafir" (*harb al-kuffâr*), yaitu orang-orang *mushrik*, *Ahl al-Kitâb*, dan orang-orang munafik yang sama-sama mengandung *kufi* (*al-kufr millah wâhidah*)[219] di satu sisi dan "perang terhadap para pemberontak" (*harb al-bughâh*), yaitu komunitas Islam sendiri, di sisi lain. Batasan yang diberikan kepada dua jenis perang tersebut juga berbeda. Jika suatu komunitas Islam menyerang komunitas Islam yang lain, tawanan muslim sebagai akibat penaklukan tidak boleh dieksekusi bunuh atau dijadikan budak, begitu juga anak-anak dan wanita tidak boleh dibunuh atau

---

[219] *Ahl al-Kitâb* diidentikkan dengan orang-orang *mushrik* dengan merujuk kepada Q.9/1138:1. Lihat al-Sarakhsî. *al-Mabsût*, juz 30, ed. Khalil Muhyî al-Dîn al-Mays (Beirut: Dâr al-Fikr, 1421 H/ 2000 M), 18; al-Shâfi'î, *al-Umm*, vol. 4 (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1393 H), 184. Menurut Ibn al-'Arabî, *mushrik* adalah nama yang digunakan untuk setiap orang yang *kufr*. Meski ungkapannya berbeda, tapi substansi keduanya sama, yaitu tidak mengetahui dan ingkar dengan Allah yang menjadi sebab kebolehan membunuh mereka, merampas harta mereka, dan kekalan mereka di neraka. *Kufr* bermakna menutup, sedangkan *shirk* bermakna menyamakan dua wujud dalam satu atribut (makna). Keduanya sama-sama ketidaktahuan (*jahl*). Atas dasar ini, Ibn al-'Arabî menganggap Mu'tazilah dan Qadariyah adalah orang-orang kafir, karena menyamakan tuhan dan ciptaan-Nya memiliki kemampuan mewujudkan perbuatan (Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 143).

dipenjara. Laki-laki yang ditahan harus dibebaskan jika pemberontakan berakhir atau keadaan sudah aman. Harta komunitas muslim pemberontak tidak boleh dianggap sebagai harta rampasan (*ghanîmah*).[220]

Tidak ada parameter yang jelas untuk menentukan sebuah penafsiran atau alasan memberontak ketika suatu komunitas Islam memberontak, kecuali hanya preseden sejarah masa lalu. Oleh karena itu, para *fuqahâ'* klasik menganggap bahwa Mu'âwiyah, Talhah, Zubayr, atau 'Â'ishah memiliki penafsiran ("*ahl al-baghy wa al-ta'wîl*", istilah al-Majlisî, atau "*muta'awwilûn*", istilah al-Shâfi'î) tersendiri terhadap keadaan politik yang ada ketika mereka melawan 'Alî. Bahkan, kalangan *fuqahâ'* klasik juga menganggap orang-orang yang melawan pemerintahan Umayyah dan 'Abbâsîyah sebagai *bughâh* yang memiliki penafsiran mereka sendiri. Oleh karena itu, *bughâh* dalam pandangan fiqh klasik bukanlah orang yang melakukan dosa atau pelaku kriminal. Bahkan, istilah "*bughâh*" sendiri tidak memiliki konotasi pencelaan (*laysa bi ism al-dhamm*). Meski demikian, para *fuqahâ'* Hanafîyah menganggap *bughâh* sebagai orang-orang yang melakukan dosa, karena tindakan kekerasan yang dilakukan terhadap saudaranya sesama muslim tetap tidak bisa dibenarkan, tapi mereka juga bukan pelaku kriminal, karena tindakan kriminal didorong oleh kepentingan-kepentingan buruk. Jadi, semua *fuqahâ'* sepakat bahwa *bughâh* tidak bisa diperlakukan sebagai orang murtad atau pelaku kriminal, umumnya. Ibn Qudâmah (w. 1223-4 M), tokoh fiqh Hanbalî, mengatakan: "*Bughâh* bukan orang-orang yang fasiq (*laysû bi fâsiqîn*), tapi mereka hanya salah dalam penafsiran, sehingga penguasa dan para loyalis adalah sah atau benar melawan mereka."[221]

Ini berbeda statusnya dengan non-muslim dalam tiga kategori Ibn Kathîr di atas (orang-orang *mushrik*, *Ahl al-Kitâb*, dan orang-

---

[220]al-Shâfi'î, *al-Umm*, vol. 4, 217.

[221]Khaled Abou El Fadl, "The Rules of Killing at War: an Inquiry into Classical Sources", *The Muslim World*, vol. LXXXIX, no. 2 (April 1999), 144-146; idem, *Islam and Challenge of Democracy*, ter). Gifta Ayu Rahmani dan Ruslani dengan judul *Islam dan Tantangan Demokrasi* (Jakarta: Ufuk, 2004), 198-238.

orang munafik). Menurut al-Shâfi'î[222] dan Ibn Kathîr,[223] dalam ayat "perangilah mereka, sehingga tidak ada *fitnah*" (Q.2/87:193, "ayat pedang"– meski tidak menyebut istilah ini versi al-Shâfi'î dengan status pengecualiran luar biasanya),[224] yang dimaksud dengan kata "*fitnah*" adalah "*shirk*". Itu artinya bahwa ayat tersebut ditafsirkan memerintahkan perang terhadap non-muslim dengan tujuan membasmi *shirk*. Dengan demikian, *shirk* yang identik dengan *kufr* adalah alasan yang membolehkan perang. Pendapat ini juga dikemukakan, antara lain, oleh Ibn Hazm al-Zâhirî[225] dan Abû Bakr Ibn al-'Arabî.[226] Sedangkan, menurut mayoritas *fuqahâ'* (Ahmad bin Hanbal, Mâlik, dan Abû Hanifah), alasan yang membolehkan perang bukanlah *kufr*, melainkan karena keadaan berbahaya (*hirâbah*).[227] Perbedaan itu muncul karena, dalam "teologi yuridis" al-Shâfi'î, meminjam istilah Makdisi,[228] *kufr* menyangkut kewajiban kaum muslim dari tuhan terhadap komunitas lain. Sedangkan,

---

[222]al-Shâfi'î *Ahkâm al-Qur'ân*, kompilasi al-Bayhaqî, diterjemahkan oleh Baihaqi Safi'uddin dengan judul *Hukum al-Qur'an* (Surabaya: Bungkul Indah, 1994), 315. Bagi al-Shâfi'î, "*wa qâtilûhum hattâ lâ takûna fitnah wa yakûn al-dîn li Allâh*" (Q.2/87:193) adalah penjelas bagi Q.9/113:5.

[223]Ibn Kathîr, *Tafsîr Ibn Kathîr*, vol. 1, 228-229. Penafsiran ini berdasarkan riwayat dari Ibn 'Abbâs, Abû al-'Âliyah, Mujâhid, al-Hasan, Qatâdah, al-Rabî', Muqâtil bin Hayyân, al-Suddî, dan Zayd bin Aslam. Penafsiran ini cenderung menjustifikasi perang sebagai media penyebaran Islam. Apalagi, Ibn Katsîr menafsirkan ungkapan "*wa yakûn al-dîn li Allâh*" dengan "agar agama Allah tampak mengatasi semua agama-agama". Tapi, riwayat lain dari 'Abdullâh bin 'Umar yang dikemukakan oleh Ibn Kathîr bisa menjelaskan konteks kesejarahan sesungguhnya yang menjadi alasan (*ratio legis* atau *'illah*, dalam fiqh) yang ingin dituju oleh ayat ini, yaitu adanya penindasan (*fitnah*) terhadap komunitas muslim fase awal yang ketika itu merupakan komunitas lemah. Ketika konteksnya berubah, hukum pun berubah.

[224]al-Shâfi'î, *al-Umm*, vol. 4, 161.

[225]Sebagaimana dikutip oleh Muhammad Sa'îd Ramadân al-Bûtî, *al-Jihâd fî al-Islâm*, 94. Lihat perbedaan pendapat di kalangan *fuqahâ'* tentang alasan yang membolehkan perang dalam Ibn Rushd, *Bidâyat al-Mujtahid wa Nihâyat al-Muqtasid*, vol. 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 278-283.

[226]Abû Bakr ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 142.

[227]Muhammad Sa'îd Ramadân al-Bûtî, *al-Jihâd fî al-Islâm*, h. 94-111.

[228]George Makdisi, "The Juridical Theology of Shâfi'î: Origins and Significance of *Usûl al-Fiqh*", dalam *Studia Islamica*, vol. LIX (1984), 5-47.

menurut al-Sarakhsî (w. 483 H/ 1101 M), tokoh fiqh Hanafî, meski merupakan tindak kriminal paling berat (*a'zam al-jinâyât*), *kufr* adalah urusan personal manusia dengan tuhan di akhirat yang tidak perlu dicampurtangani. Oleh karena itu, *kufr* bukan alasan yang cukup untuk menyatakan perang.[229]

Dengan demikian, dalam perspektif fiqh, pemberontakan *bughâh*, di mana pelakunya adalah muslim, tidak dianggap sebagai suatu bentuk tindak kriminal. Sedangkan, *kufr* adalah suatu bentuk tindak kriminal yang serius. Ilal inilah yang kemudian membedakan antara "pedang" terhadap *bughâh* dan terhadap non-muslim. Berbeda dengan perlakuan terhadap non-muslim, perlakuan yang dikemukakan oleh para *fuqahâ* terhadap *bughâh* adalah perlakuan terhadap muslim sendiri. Oleh karena itu, pencitraan Q.49/106:9 sebagai ayat pedang tidak berkembang dalam literatur-literatur *'ulûm al-Qurân* maupun fiqh.

Kontroversi dalam penggunaan istilah dan dalam mengidentifikasi ayat yang menganulir ayat-ayat damai dapat dilihat pada tabel berikut:

Tabel 4:
Kontroversi Ulama tentang
Istilah dan Identifikasi Ayat Penganulir Ayat-ayat Damai

[229]al-Sarakhsi, *al-Mabsût*, vol. 10, 187, vol. 26, 104; Khaled Abou El Fadl, "The Rules of Killing at War", 152.

NO.	PENULIS	ISTILAH YANG DIGUNAKAN				KETERANGAN
		Fî Barâ'ah	*Âyat al-Sayf*	*Âyat al-Jizyah*	*Âyat al-Qitâl*	
1.	Qatâdah (w. 117 H)	9:5, 9:36				
2.	Muqâtil b. Hayyân (w.150H)				9:5	
3.	Muqâtil b. Sulaymân (w.150H)		9:5, 9:29			
4.	Abû 'Ubayd (w.224 H)	9:1-11, 29, 41				
5.	Al-Nahhas (w.338 H)	9:5	9:5		9:5	
6.	Hibatullah (w.410 H)		9:5	9:29		
7.	Al-Baghdâdî (w.429 H)		9:5			
8.	Makkî al-Qaysî (w.437 H)	9:5 (ayat Barâ'ah)	9:5		9:5, 9:29, 9:36, 9:73/66:9, 2:193/8:39, 2:216	Âyat al-qatl wa al-qitâl, al-qitâl wal al-ghilẓah
9.	Al-Farisi (w.490 H)		9:5		9:29	
10.	Ibn al-'Arabî (w.543 H)		9:5	9:29	9:5	âyat al-qatl
11.	Ibn al-Jawzî (w.597 H)		9:5			
12.	Shu'lah (w.656 H)		9:5		9:5	Juga: âyat al-qitâl wal al-ghilẓah
13.	Ibn Taymîyah (w.728 H)		9:5, 9:29			Mushrik Ahl al-Kitâb
14.	Ibn al-Bârizî (w.738 H)		9:5		9:29	
15.	Ibn Kathîr (w.774 H)		9:5, 9:29, 9:73/66:9, 49:9			Mushrik Ahl al-Kitâb Munâfik Bughâh
16.	Ibn Hajar al-Haytamî (w.973H)		9:36, 9:41			Mushrik Non-muslim

C. Kontroversi Pendapat tentang Status Keberlakuan (*Ihkâm* atau *Naskh*)

Para ulama sering membedakan ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan kategori *muhkam* sebagai ayat penganulir (*nâsikh*), dan *mutashâbih* sebagai ayat yang dianulir (*mansûkh*), atas dasar, misalnya sebagaimana diberi patokannya oleh al-Shâtibî, bahwa ada ayat-ayat al-Qur'an yang tetap berlaku secara universal, seperti ayat-ayat "patokan-patokan universal" (*qawâ'id kullîyah*), dan juga ada ayat-ayat "spesifik-partikular" (*juz'îyât*) yang berkaitan dengan penjelasan hukum secara kasus perkasus.[230]

Ayat *muhkam* juga sering didefinisikan sebagai ayat yang masih bisa diterapkan (*yu'malu bihi*) dan *mutashâbih* sebagai ayat yang tidak bisa diterapkan, melainkan hanya diimani (*lâ yu'malu bihi wa yu'manu bihi*).[231] Alasan yang tampak mendasari definisi ini adalah

[230]Lihat al-Shâtibî, *al-Muwâfaqât fî Usûl al-Sharî'ah*, suntingan (*tahqîq*) 'Abdullâh Darrâz (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, t.th.), jilid 2, juz 3, h. 77-89.

[231]Ibn Jarîr al-Tabarî, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'ân*, suntingan (*tahqîq*) Ahmad Muhammad Shâkir (Beirut: Mu'assasat al-Risàlah, 2000), juz 6, h. 175.

tingkat kejelasan makna ayat, sebagaimana tampak disimpulkan oleh al-Alûsî atas dasar otoritas para tokoh Hanafî bahwa *muhkam* adalah ayat yang jelas maknanya, yang tidak mungkin adanya pembatalan (*lâ yahtamil al-naskh*). Asumsi ini didukung oleh al-Farrâ' (w. 207 H/ 822 M) dan al-Jassâs (w. 370 H/ 981 M), dan yang tampaknya mendasari klasifikasi al-Suyûtî.[232] Asumsi ini jelas menjadikan kategorisasi *muhkam-mansûkh* sebagai medan pertempuran penafsiran yang subjektif, seperti tampak dalam kontroversi ulama tentang status ayat pedang. Hal itu karena kejelasan makna sering diukur, misalnya, dengan doktrin teologis.

Dengan demikian, sebenarnya kita bisa membedakan dua alur pemikiran yang mendasari klasifikasi tersebut. Pertama, pada tingkat kejelasan makna (*ihkâm-tashâbuh*) yang memunculkan klasifikasi *muhkam-mutashâbih*. Kedua, pada tingkat keberlakuan kandungan ayat (*ihkâm-naskh*) yang mendasari klasifikasi *muhkam-mansûkh*. Oleh karena itu, suatu ayat bisa saja maknanya jelas (*muhkam*), tapi oleh para *mufassir* dianggap tidak berlaku lagi karena dianggap teranulir (*mansûkh*). Dengan pembedaan ini, ayat *muhkam* bisa dibedakan menjadi dua tipe, yaitu *muhkam* murni (tidak menjadi penganulir) dan *muhkam* sekaligus menjadi penganulir (*nâsikh*) ayat lain.

1. Sebagai Ayat Penganulir (*Nâsikh*) terhadap Ayat-ayat Lain.

a. Tahap Perkembangan Pemikiran.

1). Keterangan Awal 'Alî bin Abî Tâlib dan Ibn 'Abbâs.

Sebagaimana dikutip al-Majlisî dari *Tafsir al-Nu'mânî* karya Muhammad bin Ibrâhîm bin Ja'far al-Nu'mânî (w. 360 H/ 971 M),[233] murid al-Kulaynî (w. 329 H), 'Alî diriwayatkan

---

[232]Leah Kinberg, "*Muhkamât* and *Mutashâbihât* (Koran 3/7): Implication of A Koranic Pair of Terms in Medieval Exegesis", dalam Andrew Rippin (ed.), *The Qur'an: Formative Interpretation*, h. 289.

[233]al-Nu'mânî dikenal juga sebagai Ibn Abî Zaynab. *Nisbah* al-Nu'mânî menunjukkan asal keluarganya di al-Nu'mâniyah yang, menurut Yâqût al-Hamawî, merupakan sebuah kota kecil antara Wâsit dan Baghdad yang dihuni oleh Shî'ah ekstrem. Menurut al-

menyatakan bahwa perintah mengatakan yang baik kepada manusia (Q.2/87:83), yang secara kontekstual ditafsirkan ditujukan kepada Yahudi yang mengadakan perjanjian damai dengan Nabi, dibatalkan dengan Q.9/113:29,[234] *âyat al-sayf*, atau lebih dikenal sebagai *âyat al-jizyah*.

Ibn 'Abbâs, sebagaimana dikutip oleh Abû 'Ubayd, berpendapat bahwa sejumlah "ayat damai", yaitu yang menekankan bahwa misi Rasul bukan untuk menjadi penguasa dan melakukan dominasi politik (Q.88/68:22), tidak melakukan pemaksaan (Q.50/34:45), dan anjuran untuk memaafkan (Q.5/112:13/ Q.3/89:159) dan (Q.45/65:14) dianulir oleh Q.9/113:5 dan Q.9/113:29.[235] Sedangkan, ayat yang berisi perintah menerima ajakan berdamai (Q.8/88:61) dianulir oleh Q.9/113:29.[236]

Dengan demikian, dalam Shî'ah, penisbatan kepada 'Alî adalah berkaitan dengan status penganuliran yang mendahului munculnya istilah ayat pedang pada Abû Ja`far. Dalam Sunnî, status penganuliran tersebut dinisbatkan kepada Ibn 'Abbâs, seperti tampak pada Abû 'Ubayd dan Qatâdah, dan status penganuliran tersebut sama-sama mendahului kemunculan istilah tersebut dalam tafsir Ibn Abî Hâtim.

Najâshî, ia menulis beberapa karya, antara lain: *Kitâb al-Ghaybah*, *Kitâb al-Farâ'id*, dan *Kitâb al-Radd 'alá al-'Ismâ'îlîyah*. Menurut Bar-Asher, beberapa imam awal menyebut keberadaan tafsir ini. Menurut Muhsin al-Amîn, penulis *A'yân al-Shî'ah*, dengan mengutip pernyataan Ibn Shahrâshûb, al-Nu'manî memang pernah menulis karya tafsir. Sedangkan, dalam *al-Fihrist* al-Nadîm maupun al-Tûsî, al-Nu'mânî tidak disebut. Beberapa penafsiran al-Nu'mânî dikutip dalam *Bihâr al-Anwâr* al-Majlisî. Menurut al-Nu'mânî, tafsirnya diriwayatkan dari 'Alî. Karya ini merupakan salah satu di antara karya tafsir awal Shî'ah Imâmiyah pra-Buwayh. Lihat Me'ir Mikha'el Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imâmi-Shiism* (Leiden: Brill, 1999), 63-64.

[234]Muhammad Bâqir al-Majlisî, *Bihâr al-Anwâr*, vol. 97, 30.

[235]Abû 'Ubayd, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 156. Lihat juga Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, t.th.), 145. Ketika menjelaskan *naskh* firman Allah "*fa'fû 'anhum*" (Q.5/112:13, Q.3/89:159) dan "*wa anta'fû wa tasfahû*" (Q.64/108:14), Ibn al-Jawzî mengatakan: "Ayat-ayat seperti ini dalam al-Qur'an semuanya di*naskh* dengan firman Allah "*faqtulû al-mushrikîn haythu wajadtumûhum*" (Q.9/113:5).

[236]Abû 'Ubayd, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 158.

2). Generalisasi al-Dahhâk dan Qatâdah.

Pada awal abad ke-2 H, al-Dahhâk bin Muzâhim (w. 105 H/ 723 M), seorang *tâbi'î* penukil tafsir-tafsir Ibn 'Abbâs, menggeneralisasi klaim penganuliran Ibn 'Abbâs berkaitan dengan ayat-ayat tersebut juga berlaku terhadap ayat-ayat lain yang berdasarkan "ijtihad" penulis *naskh* dan *mufassir* juga memiliki kandungan yang sama, yaitu pembatalan terhadap ayat-ayat yang berisi perjanjian damai dengan kelompok non-muslim. Dari sini, tampak berkembang "analogi" untuk menarik kesimpulan yang lebih umum: "Setiap ayat dalam kitab Allah ta'âlâ yang berisi perjanjian antara Nabi Muhammad saw. dengan setiap orang dari kalangan orang-orang *mushrik*, setiap ikatan perjanjian, dan setiap kurun waktu (yang sudah disepakati) dibatalkan oleh (ayat dalam) sûrat Barâ'ah "tangkaplah, tawanlah, dan intailah mereka di tempat pengintaian".[237] Tampaknya, ada ambiguitas karena status luar biasa Q.9/113:5 ini juga dilekatkan pada Q.22/103:39, ayat pertama tentang ijin berperang, yang dianggap menganulir ayat-ayat senada, yaitu ayat-ayat perintah untuk tidak menghiraukan orang-orang *mushrik*, meninggalkan perang, dan memaafkan mereka.[238] Pada abad yang sama, Qatâdah (w. 117 H) juga membuat generalisasi berkaitan dengan penganuliran semua ayat yang berisi anjuran "berpaling" (*i'râd*; tidak mengganggu) atau hanya menunggu dan menerima keadaan: "Setiap ayat dalam al-Qurân yang berisi perintah 'berpaling dari mereka dan tunggulah' dianulir oleh Barâah dan (ayat) perang"[239]. Dalam beberapa literatur tafsir, seperti tafsir karya al-Qurtubî,[240]

---

[237]al-Dahhâk, *Tafsîr al-Dahhâk*, vol. 2, kompilasi Shukrî Ahmad al-Zâwînî (Beirut: Dâr al-Salâm, 1419 H/ 1999 M), 399. Pendapat ini dikutip oleh Ibn Kathîr (*Tafsîr Ibn Kathîr*, vol. 2, 337).

[238]al-Dahhâk, *Tafsîr al-Dahhâk*, vol. 2, 590.

[239]Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 208.

[240]al-Qurtubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, vol. 8, 73.

Ibrâhîm al-Tha'labî,[241] Ibn 'Âdil al-Dimashqî,[242] dan Muhammad bin Ahmad al-Sharbînî,[243] generalisasi tersebut diriwayatkan berasal dari al-Husayn bin al-Fadl al-Bajalî (w. 282 H/ 895 M), otoritas yang sebenarnya tidak lebih awal daripada al-Dahhâk. Munculnya riwayat dari al-Bajalî tersebut mungkin dimaksudkan sebagai alternatif riwayat tafsir dari al-Dahhâk yang validitas riwayat-riwayatnya dipersoalkan.[244] Setelah itu, pada abad ke-3 H, Abû 'Ubayd (w. 224 H/ 838 M) bahkan menarik generalisasi "(Sûrat) Barâ'ah membatalkan perjanjian dan memunculkan *jihâd* sebagai kewajiban terhadap kaum muslim".[245]

3). Pembakuan *Naskh* dengan Ayat Pedang Sebagai Kaedah: Peran Hibatullâh (w. 410 H/ 1019 M) dan Ibn al-'Arabî (w. 543 H/ 1148 M).

Dengan berpatokan pada generalisasi dengan dasar analogi di atas, pada abad ke-5 H, Hibatullâh ibn Salâmah (w. 410 H/ 1019 M) mengembangkan daftar ayat-ayat teranulir dan menyimpulkan bahwa ayat pedang "menganulir 124 ayat al-Qur'an, kemudian bagian akhir ayat ini menganulir bagian akhirnya."[246] Hibatullâh mengemukakan kaedah-kaedah berikut:

a. Kaedah penganuliran ayat-ayat perintah "berpaling" (*âyât al-i'râd*), bersabar (*âyât al-sabr*), dan memaafkan (*âyât al-'afw wa al-safh*):

---

[241]Ibrâhîm al-Tha'labî, *al-Kashf wa al-Bayân*, vol. 5, ed. Abû Muhammad bin 'Âshûr (Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâth al-'Arabî, 2002 M/ 1422 H), 12.

[242]Ibn 'Âdil al-Dimashqî, *al-Lubâb fî 'Ulûm al-Kitâb*, vol. 10, ed. Shaykh 'Âdil Ahmad 'Abd al-Mawjûd (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1998 M/ 1419 H), 19.

[243]Muhammad bin Ahmad al-Sharbînî, *Tafsîr al-Sirâj al-Munîr*, vol. 1 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, t.th.), 466.

[244]Al-Suyûtî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, vol. 2, 189.

[245]Abû 'Ubayd, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 160.

[246]Hibatullâh ibn Salâmah, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 184.

كل ما كان في القرآن من قوله تعالى فأعرض عنهم وقوله تعالى فاصبر على ما يقولون وقوله تعالى فتول عنهم واصفح عنهم واصبر صبرا جميلا واصفح الصفح الجميل فهذا وما شاكله منسوخ بآية السيف.[247]

Setiap ayat dalam al-Qur'an dari firman Allah ta'âlâ "berpalinglah dari mereka", firman-Nya "bersabarlah atas apa yang mereka katakan", firman-Nya "maka berpalinglah dari mereka", "dan maafkanlah mereka", "bersabarlah dengan sabar yang baik", dan "maafkanlah dengan pemberian maaf yang baik", maka ayat ini dan serupa dengannya dianulir dengan *âyat al-sayf.*

كل ما كان في القرآن من خبر الذين أوتوا الكتاب والامر بالصفح عنهم نسخه قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر الاية.[248]

Setiap ayat dalam al-Qur'an yang memuat berita "orang-orang yang diberikan kitab" dan perintah untuk memaafkan mereka dianulir oleh firman Allah ta'âlâ, "Bunuhlah orang-orang yang tidak beriman dengan Allah dan tidak (juga) dengan hari kiamat...(sampai akhir ayat)"

b. Kaedah penganuliran ayat-ayat perjanjian damai (*âyât al-muwâda'ah/al-mu'âhadah/al-muhâdanah*):

كل ما كان في القرآن من صلح أو عهد او حلف أو موادعة نسخها براءة من الله ورسوله الى رأس الخمس منها.[249]

Setiap ayat dalam al-Qur'an yang memuat perjanjian damai dianulir oleh ayat dalam sûrat Barâ'ah "(Inilah pernyataan) pemutusan hubungan dari Allah dan Rasul-Nya"sampai awal ayat lima dari surah tersebut.

---

[247]Hibatullâh, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, ed. Zuhayr al-Shâwîs dan Muhammad Kan'ân (Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 1404H), 209. Edisi terbitan Maktabat al-Mutanabbî yang penulis rujuk sebelumnya tidak memuat kaedah ini.

[248]Ibid., 210.

[249]Ibid., 210-211.

c. Kaedah penganuliran ayat-ayat yang menyatakan bahwa perbuatan-perbuatan setiap hamba menjadi tanggung-jawab masing-masing di akherat nanti:

كل ما كان في القرآن من ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم نسختها آية السيف.[250]

Setiap ayat dalam al-Qur'an yang memuat "Dan bagi kami perbuatan-perbuatan kami, dan bagi kalian perbuatan-perbuatan kalian" dianulir oleh *âyat al-sayf.*

Setelah Hibatullâh, Ibn al-'Arabî (w. 543 H), meski mengkritisi penganuliran jumlah ayat yang dikemukakan oleh para *mufassir* sebelumnya, menguatkan kembali prinsip al-Dahhâk bahwa ketentuan baru dalam ayat tersebut membatalkan setiap ketentuan sebelumnya, dan bahwa perintah perang membatalkan setiap perintah memaafkan dan perintah tidak mengganggu komunitas non-muslim.[251] Bahkan, perintah memerangi *Ahl al-Kitâb* adalah ketetapan berdasarkan kaedah *usûl al-fiqh* yang berlandaskan ketentuan universal (*al-tahqîq al-usûlî al-jârî 'alâ al-qânûn al-kullî*). Dipicu oleh berbagai perang yang selalu mengiringi perkembangan Islam, para penulis mengidealisasikan adanya suatu penopang formulasi dari kitab suci (*scriptural prop of a formulation*) melalui *naskh* dalam *'ulûm al-Quṛân* yang memuat sikap final mereka terhadap hubungan mereka dengan non-muslim di semua situasi apa pun.[252] Formulasi berikut yang sebenarnya substansinya berasal

---

[250]Ibid., 211.

[251]Abû Bakr ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qur'ân al-Karîm*, ed. Shaykh Zakarîyâ 'Umayrât (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 2006), 141. Menurut al-Shaykh Zakariyyâ 'Umayrât, di antara patokan-patokan (*qawâ'id*) yang dipegang oleh Ibn al-'Arabî dalam menentukan *naskh* adalah "setiap ancaman dalam al-Qur'an di*naskh* dengan ayat-ayat perang" (*kull tahdîd fî al-Qur'ân mansûkh bi âyât al-qitâl*) (al-Shaykh Zakariyyâ 'Umayrât, "al-Muqaddimah", 4). Meskipun mengakui prinsip ini, berkembangannya secara dramatis jumlah ayat-ayat *mansûkh* yang tampak memuncak pada karya Hibatullâh menggelisahkan para *mufassir* semisal Ibn al-'Arabî, Ibn al-Jawzî, dan al-Suyûtî. Kesadaran akan hal ini tampak berkorelasi dengan berkembangnya ilmu *munâsabât al-âyât*, seperti tampak pada karya Ibn al-'Arabî, *Sirâj al-Murîdîn*, dan karya al-Suyûtî, *Tanâsuq al-Durar* (*Asrâr Tartîb al-Qur'ân*), ringkasan dari karyanya yang lebih lengkap (al-Suyûtî, *al-Itqân*

dari Hibatullâh yang dikutip oleh al-Suyûtî (w. 911 H) dalam *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân* sebagai formulasi Ibn al-'Arabî, menunjukkan bahwa yang disebut terakhir ini berpengaruh terhadap penulis-penulis sesudahnya:

كل ما فى القرآن من الصفح عن الكفار و التولى و الإعراض و الكف عنهم منسوخ بآية السيف و هي (فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين) الآية نسخت مائة و أربعا و عشرين آية ثم نسخ آخرها أولها.[253]

Setiap ayat al-Qur'an yang berisi pemberian maaf terhadap orang-orang kâfir, perintah berpaling, dan tidak mengganggu mereka dibatalkan dengan ayat pedang, yaitu firman Allah "Apabila bulan-bulan suci telah berakhir, bunuhlah orang-orang *mushrik*", dan seterusnya, yang membatalkan seratus dua puluh empat ayat, kemudian bagian akhir ayat tersebut membatalkan bagian awalnya.

Dengan demikian, al-Suyûtî merujuk ke karya Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, yang disebut dan dipujinya sebagai karya cemerlang yang berhasil membedakan antara kasus *naskh* dan *takhsîs*,[254] tidak merujuk kepada al-Zarkashî dalam *al-Burhân*. Formulasi Ibn al-Arabî yang sebenarnya berasal dari Hibatullâh tersebut dikutip oleh al-Zarkashî (w. 794 H/ 1392 M) dalam *al-Burhân* secara keliru dengan menyatakan bahwa ayat yang teranulir sebanyak 114 ayat.[255] Meski demikian, semua ini membuktikan

---

fi 'Ulûm al-Qur'ân, vol. 2, 108). Sedangkan, Ibn al-Jawzî memiliki kesadaran akan transmisi tafsir (*naql al-tafsîr*) secara tidak kritis.

[252]Wansbrough, *Quranic Studies*, 184.

[253]Jalâl al-Dîn al-Suyûtî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, vol. 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 24. Perujukan al-Suyûtî kepada Ibn al-'Arabî dalam *naskh* ayat pedang ini juga dikemukakannya dalam *al-Tahbîr fî 'Ilm al-Tafsîr* (Cairo: Dâr al-Manâr, 1986), 252; *Mu'tarak al-Aqrân fî I'jâz al-Qur'ân*, vol. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th.), 121.

[254]al-Suyûtî, *al-Itqân*, vol. 2, 22.

[255]al-Zarkashî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qurân*, vol. 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 47. Kesalahan bersama al-Suyûtî dan al-Zarkashî menunjukkan bahwa *al-Itqân* memang ditulis berpedoman dengan *al-Burhân*. Kekeliruan al-Zarkashî adalah dua hal. Pertama, menisbatkan pernyataan tersebut sebagai pernyataan Ibn al-'Arabî, padahal sesungguhnya berasal dari Hibatullâh. Ibn al-'Arabî hanya sependapat dengan Hibatullâh dalam patokan bahwa setiap perintah memberikan maaf orang-orang non-muslim dianulir dengan ayat pedang. Sedangkan, penganuliran 124 ayat dan *naskh* internal (bagian awal ayat dengan

bahwa identifikasi ayat pedang sebagai *nâsikh* sejumlah ayat lain melalui karya Ibn al-'Arabî di abad ke-6 H memperoleh peneguhan atau penguatan di tangan al-Zarkashî dan al-Suyûtî di abad ke-9-10 H.

Dengan asumsi terjadi penganuliran ayat pedang terhadap ayat-ayat lain tersebut, berdasarkan keterangan al-'Awfî yang diterimanya dari Ibn 'Abbâs, setelah turunnya sûrat al-Tawbah dan berakhirnya "bulan-bulan suci", tidak ada lagi perjanjian dan perlindungan (*dhimmah*) terhadap seorang pun dari kalangan orang-orang *mushrik*. Tenggang waktu masih berlakunya perjanjian antara kaum muslimin dengan orang-orang *mushrik* sebelum turunnya sûrat al-Tawbah adalah empat bulan, yaitu sejak 10 Dhû al-Hijjah tahun 9 H hingga 10 Rabî'ul Akhir tahun 10 H.[256]

b. Perkembangan Dramatis Klaim Ayat-ayat *Mansûkh*.

Menurut kajian Mustafâ Zayd, kasus-kasus *naskh* yang diklaim oleh para penulis mengalami perkembangan dramatis. Di antara kasus-kasus tersebut, terdapat klaim *naskh* pada ayat-ayat berita (bukan hukum), kasus *takhsîs al-'âmm, taqyîd al-mutlaq, bayân al-mubham*, atau *tafsîl al-mujmal*, kasus-kasus *naskh* yang muncul karena pemahaman yang keliru terhadap ayat, baik karena mengabaikan *sabab al-nuzûl*, konteks kalimat (*dilâlat al-siyâq*), gaya

---

bagian akhir) justeru dibantah oleh Ibn al-'Arabî. Kekeliruan ini terjadi karena Ibn al-'Arabî memang mengutip pernyataan Hibat ullâh (untuk dikritisinya) hampir persis sama kata perkata tanpa menyebut namanya, seperti halnya pengutipan Ibn al-Jawzî. Namun, batas antara kutipan tidak utuh ini dengan komentar Ibn al-'Arabî sendiri bisa dibedakan dengan ungkapan "*qâla al-Qâdî Muhammad ibn al-'Arabî radiyallâh 'anhu*". Kedua, kekeliruan penyebutan angka 124 menjadi 114. Penisbatan ini juga berakibat pada kekeliruan al-Suyûtî. Namun, ketepatan al-Suyûtî menyebut jumlah ayat *mansûkh* mungkin disebabkan karena, di samping berpedoman dengan *al-Burhân*, ia juga merujuk langsung ke karya Ibn al-'Arabî.

[256]Ibn Kathir, *Tafsîr Ibn Kathir*, vol. 2, 337; Abû Bakr ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 140. Akan tetapi, menurut A. Yusuf Ali, Q.9/113:1-29 turun selama bulan ke-10 (Shawwâl) pada tahun ke-9 H (630/631 M). Ayat 30-129 justeru diturunkan beberapa bulan sebelumnya yang beriringan dengan ekspedisi lebih awal ke Tabuk. Sebagaimana dikutip oleh Silas, "The Verse of the Sword: Sura 9:5 and Jihad", dalam www.answering-islam.htm.

bahasa, atau *i'jâz* al-Qur'an.[257] Jumlah ayat yang teranulir (*mansûkh*) mengalami perkembangan dramatis antara abad ke-8 M. hingga abad ke-11 M. Semula, Qatâdah menyebut 21 kasus, 58 kasus (Abû 'Ubayd), al-Zuhrî 42 kasus *naskh*, 136 kasus (al-Nahhâs), 213 kasus (Hibatullâh), 210 kasus (Ibn Barakât), 214 kasus (al-Hazimî), 245 kasus (Ibn al-Jawzî), 20 kasus (al-Suyûtî), dan 213 kasus (al-Ujhûrî).[258] Sedangkan, dari klasifikasi surah, para penulis hampir sepakat bahwa 40 surah yang di dalamnya terdapat ayat *mansûkh*, 25 surah yang di dalamnya terdapat ayat *nâsikh* dan *mansûkh*, sehingga surah-surah yang terdapat ayat *mansûkh* tidak melebihi 65 surah. Anehnya, ayat-ayat yang diklaim sebagai *mansûkh* dalam literatur-literatur *naskh* justeru mencapai 72 surah dan 393 ayat, padahal kasus *naskh* tidak mencapai jumlah tersebut, baik pada Ibn al-Jawzî (245 kasus),[259] al-Fârisî (246 kasus), Ibn al-Bârizî (249 kasus), maupun Ibn al-'Arabî (298 kasus).

Para penulis *naskh* dan *mufassir* berbeda pendapat tentang ayat-ayat yang teranulir (*mansûkh*) dengan ayat pedang. Perbedaan tersebut, setidaknya, menyangkut dua hal penting, pertama, jumlah (kuantitas) ayat-ayat yang *mansûkh* dengan ayat pedang tersebut; kedua, *mind* (pikiran) para ulama berkaitan dengan alasan-alasan mengapa ayat tertentu dikategorikan sebagai *mansûkh* dengan ayat pedang yang menyangkut isi (*content*) ayat sebagaimana dipahami ulama dan itu hingga batas tertentu merefleksikan kesadaran para ulama dengan kondisi historis yang ingin diatasinya dengan pemahaman ayat.

Perbedaan pendapat para tokoh Islam tentang hal itu berkembang secara evolutif sebagai berikut:

1. 'Alî bin Abî Tâlib (w. 40 H/ 660 M).

Meskipun diriwayatkan bahwa istilah *âyat al-sayf* berasal dari 'Alî, sebagaimana dinisbatkan secara tidak otentik oleh Ibn Abî

---

[257]Mustafâ Zayd, *al-Naskh fî al-Qur'ân al-Karîm*, vol. 1, 422.
[258]Ibid., 423.
[259]Ibid., 424.

Hâtim dalam tafsirnya, hanya terdapat riwayat, dalam *Bihâr al-Anwâr* al-Majlisî, tentang penganuliran Q.2/87:83 dengan Q.9/113:29, *âyat al-sayf*, atau lebih dikenal sebagai *âyat al-jizyah*. Tidak ada, sejauh pelacakan penulis, penisbatan penganuliran ayat damai dinisbatkan kepada 'Alî dalam literatur-literatur tafsir Sunnî. Menurut al-Suyûtî, di antara riwayat-riwayat tafsir empat sahabat (*al-khulafâ al-râshidûn*), sebagian besar berasal dari 'Alî, dengan alasan spekulatif mungkin karena sahabat-sahabat lain lebih dahulu wafat.[260] Meski semua penafsiran Ibn 'Abbâs, sebagaimana dinyatakan oleh al-Kâfiyajî, bersumber dari 'Alî, pernyataan tersebut menjadi sulit dibuktikan dan problematis. Penisbatan tersebut tampak hanya penopang otoritas bagi Ibn 'Abbâs.

2. Ibn 'Abbâs (w. 67-68 H/ 687-688 M).

Ibn 'Abbâs, berdasarkan riwayat yang dikemukakan oleh penulis awal, Abû 'Ubayd, menyatakan bahwa ada 4 ayat damai yang dianulir oleh Q.9/113:5 dan Q.9/113:29, 1 ayat (Q.8/88:61) tentang perintah menerima tawaran berdamai dianulir secara spesifik oleh Q.9/113:29, dan 2 ayat dianulir oleh rangkaian Q.9/113:1-11 (artinya, termasuk Q.9/113:5). Klaim *naskh* ayat-ayat damai dengan *âyat al-sayf* yang dinisbatkan sebagai pendapat Ibn 'Abbâs dari generasi ke generasi memiliki trend semakin membanyak, seperti tampak, misalnya, dari perbandingan riwayat berjarak hanya dua abad antara riwayat Abû 'Ubayd (w. 224 H)[261] yang memuat 7 ayat dan riwayat al-Baghdâdî (w. 429 H)[262] yang memuat 17 ayat yang semuanya dianulir oleh Q.9/113:5, kecuali Q.4/92:90 dan Q.7:199 dianulir oleh Q.9/113:73, berikut:

---

[260] Al-Suyûtî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qurân*, vol. 2, 187.

[261] Abû 'Ubayd, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 156-159.

[262] 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 79, 129-132, 201, 161, 170-171, 184-185, 221, 231.

Abū 'Ubayd:	'Abd al-Qāhir al-Baghdādī:
1. و قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله (45:14)	1. و قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله (45:14)
2. و إن جنحوا للسلم فاجنح لها (8:61)	2. و إن جنحوا للسلم فاجنح لها (8:61)
3. لست عليهم بمسيطر (88:22)	3. لست عليهم بمسيطر (٨٨:٢٢)
4. فاعف عنهم و اصفح (5:13/ 3:159)	4. فاعفوا و اصفحوا حتى يأتي الله بأمره (٢:١٠٩)
5. و ما أنت عليهم بجبار (50:45)	5. و قاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم و لا تعتدوا (٢:١٩٠)
6. لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين و لم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم و تقسطوا إليهم (٦٠:٨)	6. لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين و لم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم و تقسطوا إليهم (٦٠:٨)
7. إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم و بينهم ميثاق (٤:٩٠)	7. إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم و بينهم ميثاق (٤:٩٠)
	8. فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم (٢:١٩٤)
	9. يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه (٢:٢١٧)
	10. و قولوا للناس حسنا (٢:٨٣)
	11. و إن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به. و لئن صبرتم لهو خير للصابرين. و ما صبرك إلا بالله (١٦:١٢٦-١٢٧)
	12. و لا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هي أحسن (٢٩:٤٦)
	13. و جزاء سيئة سيئة مثلها (٤٢:٤٠)
	14. فاصفح عنهم و قل سلام (٤٣:٨٩)
	15. فتول عنهم فما أنت بملوم (٥١:٥٤)
	16. لكم دينكم و لي دين (١٠٩:٦)
	17. خذ العفو و أمر بالعرف و أعرض عن الجاهلين (٧:١٩٩)

Pada riwayat Abû 'Ubayd, penafsiran Ibn 'Abbâs pada prinsipnya menekankan: (1) anjuran tidak memberi ampun orang-orang kafir (Q.45/65:14, Q.5/112:13 dan Q.3/89:159); (2) menolak

ajakan berdamai (Q.8/88:61; Q.4/92:90); (3) Nabi adalah penguasa atau pemaksa (*musaytir, jabbâr*) (Q.88/68:22, Q.50/34:45); (4) penganuliran kebolehan berbuat baik (*birr*) dan berlaku adil terhadap non-muslim yang tidak menindas kaum muslim (Q.60/91:8). Sedangkan, pada riwayat al-Baghdâdî, point tekanannya adalah: (1) kebolehan melakukan agresi, karena penganuliran "*lâ ta'tadû*" (Q.2/87:190); (2) balasan tidak harus setimpal, tapi bisa lebih berat (Q.2/87:194), (3) kebolehan perang di bulan suci (Q.2/87:217), (4) kebolehan melanggar perjanjian damai (Q.4/92:90), (6) aktivisme, karena bersabar bukan pilihan terbaik lagi (Q.16/70:126-127); (7) dakwah dengan cara persuasif melalui debat argumen dengan ayat al-Quṛan tidak diperlukan lagi (Q.29/85:26); (8) agama bukan merupakan urusan masing-masing pemeluknya (Q.109/18:2).

Terkait validitas dan isi riwayat, ada dua hal yang perlu dikemukakan. Pertama, fenomena perkembangan belakangan riwayat Ibn 'Abbâs oleh pengkaji Barat dianalisis sebagai akibat *back projection*, di mana figur Ibn 'Abbâs yang "mitis", dalam istilah Berg,[263] digunakan sebagai pembenar klaim generasi belakangan tentang banyak aspek Islam, termasuk tafsir. Sebagian tokoh Islam klasik maupun modern juga mengakuinya, meski dengan ungkapan berbeda. Menurut Fuat Sezgin dalam *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, perkembangan dramatis dan kontradiksi riwayat ini adalah akibat logis dari perkembangan pemikiran Ibn 'Abbâs dan murid-muridnya yang bisa dijelaskan dengan merekonstruksinya lagi dengan melacak riwayat-riwayat dalam tafsir *bi al-ma'thûr* yang kompilatif dan otoritatif, seperti tafsir Ibn Jarîr al-Tabarî,[264] atau

---

[263]Lihat rangkuman perdebatan ilmuwan Barat dan Islam, sejak Goldziher, hingga perkembangan belakangan seperti pada Schacht, Juynboll, M. Cook, Birkeland, Nabia Abbott, Goldfeld, Fuat Sezgin, Muhammad Mustafâ al-A'zamî, dan Fazlur Rahman dalam Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period* (Great Britain: Curzon, 2000), 65-172. Lihat juga Ibn 'Âshûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, vol. 1 (edisi al-Dâr al-Tûnisîyah), 15.

[264]Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, band 1 (Leiden: E.J. Brill, 1967), 22-23; idem, *Târîkh al-Turâth al-'Arabî*, vol. 1, terj. Mahmûd Fahmî Hijâzî (Riyâd: Wizârat al-Ta'lîm al-'Âlî, Jâmi'at al-Imâm Muhammad bin Sa'ûd al-Islâmîyah, 1991 M/ 1411 H), 60.

melalui hadîth-hadîth tafsir, seperti menjadi trend kajian-kajian di Timur-Tengah sebagai kompilasi dan kajian (*jam' wa dirâsah*).[265] Itu artinya bahwa otentisitas tafsir tersebut bergantung sepenuhnya pada mekanisme "pembuktian" kesahihan riwayat. Namun, untuk pemetaan pergeseran, pendapat Ibn 'Abbâs melalui riwayat Abû 'Ubayd cukup representatif untuk memahami situasi awal klaim *naskh*.[266] Kedua, nalar *mufassir* yang melahirkan "ideologi gerakan militerisme" ini harus dipahami secara integral dengan berbagai konteks sosio-historis dan politis kaum muslim yang diliputi peperangan, genjatan senjatan, dan upaya damai yang sering gagal dilaksanakan.

3. Al-Dahhâk bin Muzâhim (w. 105 H/ 723 M).

Sebagaimana dijelaskan, melalui proses analogi, ia menggeneralisasi klaim *naskh* Ibn 'Abbâs dengan menetapkan patokan bahwa "ayat perjanjian damai" (*mîthâq*) juga teranulir, karena juga memiliki kandungan yang sama. Dengan penetapan patokan untuk menarik kesimpulan yang lebih umum tersebut, terbuka peluang berkembangnya klaim ayat-ayat teranulir lebih banyak. Menurut kajian Muhamad Shukrî Ahmad al-Zâwinî, klaim al-Dahhâk dalam menentukan *naskh* cukup moderat dengan berdasarkan argumen yang dianggapnya memadai.[267] Menurut al-Dahhâk, dalam al-Qur'an terdapat 109 ayat *nâsikh* dan *mansûkh* (tanpa rincian) dan 1.000 ayat tentang halal-haram.[268] Namun, kompilasi al-Zâwînî dengan rekonstruksi melalui sumber-sumber tafsir belakangan hanya memuat 29 ayat *mansûkh*; 11 ayat di antaranya dianulir dengan ayat pedang, baik dengan istilah "perintah

---

[265]Lihat, khususnya, 'Abd al-'Aziz bin 'Abdullâh al-Humaydî, *Tafsîr ibn 'Abbâs wa Marwiyâtuh fî al-Tafsîr min Kutub al-Sunnah* (Makkah: Jâmi'at Umm al-Qurâ, Kulliyat al-Shari'ah wa al-Dirâsât al-Islâmîyah, t.th.).

[266]Sayangnya, Qatâdah, murid Ibn Mas'ûd, otoritas lebih awal dibanding Abû 'Ubayd, meski mungkin riwayat tafsir Ibn 'Abbâs, hanya mengemukakan daftar ayat-ayat *mansûkh* tanpa disertai *sanad*. Ini menunjukkan klaim *naskh* tersebut sebagai pendapat pribadinya.

[267]al-Dahhâk, *Tafsîr al-Dahhâk*, vol. 1, 112.

[268]Ibid., vol. 1, 225.

perang", "sûrat Barậah", "tujuan ayat dalam sûrat al-Tawbah" maupun langsung menyebut Q.9/113:5.[269] Ini tidak menutup kemungkinan bahwa jumlah yang tak terlacak lebih banyak, karena ia menerapkan patokan bahwa semua ayat perjanjian damai dianulir dengan *âyat al-sayf*, meski patokan ini tampak ambigu karena Q.22/103:39 juga memiliki status luar biasa serupa dengan menganulir ayat-ayat perintah untuk tidak menghiraukan orang-orang *mushrik*, meninggalkan perang, dan memaafkan mereka.

4. Qatâdah bin Di'âmah al-Sadûsî (w. 117 H/ 736 M).

Meski tidak pernah menyebut istilah *âyat al-sayf*, ia menjelaskan bahwa suatu ayat dalam sûrat Barâ'ah (*fî Barâ'ah*), yaitu Q.9/113:5, menganulir 9 ayat, yaitu: (1) larangan memerangi non-muslim di masjid al-Harâm, kecuali jika diperangi (Q.2/87:191); (2) larangan berperang pada bulan suci (Q.2/87:217),[270] (3) kebolehan menjalin hubungan persahabatan dan tolong-menolong dengan non-muslim yang memiliki perjanjian damai (Q.4/92:90),[271] (4) larangan melanggar syiar-syiar Allâh, kehormatan bulan suci, mengganggu binatang sembelihan dan persembahan yang dibawa ke Ka'bah, serta mengganggu pengunjung Baitullâh (Q.5/112:2),[272] (5) perintah untuk tidak menghiraukan orang-orang yang menjadikan agama mereka sebagai mainan dan sia-sia (Q.6/55:70),[273] meski pernyataan Qatâdah ini ditafsirkan atau ditanggapi berbeda oleh para penulis *naskh* sesudahnya; al-Nahhâs,[274] Makkî al-Qaysî,[275] dan Ibn al-Jawzî[276] menafsirkan sebagai penganuliran dengan Q.9/113:5,

---

[269]Ayat-ayat tersebut adalah: Q.2/87:3, Q.2/87:256, Q.5/112:2, Q.9/113:6, Q.15/54:85, Q.15/54:94, Q.16/70:126, Q.17/50:33, Q.43/63:89, Q.45/65:14, Q.47/95:4. Lihat ibid., vol. 1, 143, 215, 316, 399, 510, 524, 528, vol. 2, 753, 761.

[270]Qatâdah, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 33-34.

[271]Ibid., 40.

[272]Ibid., 40-41.

[273]Ibid., 42.

[274]Abû Ja'far al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 135.

[275]Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh*, 282.

[276]Ibn al-Jawzî sendiri berpendapat bahwa ayat ini adalah *muhkam*. Ibn al-Jawzî, *al-Musaffâ bi Akuff Ahl al-Rusûkh*, 32; idem, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 155.

sedangkan Ibn Hazm[277] dan Hibatullâh ibn Salâmah,[278] menganggapnya sebagai penganuliran dengan Q.9/113:29, (6) perintah menerima tawaran berdamai (Q.8/113:61),[279] (7) perintah memaafkan orang-orang yang tidak mau beriman (Q.45/65:14),[280] (8) pilihan membebaskan tawanan perang dengan atau tanpa tebusan (Q.47/95:4),[281] (9) perintah agar membayar mahar dari harta rampasan perang yang dibebankan kepada para suami yang istri-istri mereka melarikan diri ke daerah orang-orang kafir, kemudian daerah tersebut bisa ditaklukan (Q.60/91:11).[282] Sedangkan, Q.9/113:29 menganulir 3 ayat, yaitu perintah untuk memaafkan orang-orang tidak beriman (Q.2/87:109[283] dan Q.5/55:13[284]), dan larangan berdebat dengan *Ahl al-Kitâb*, kecuali dengan cara yang terbaik (Q.29/85:46).[285] Jadi, 12 ayat yang teranulir oleh kedua ayat, jumlah yang lebih banyak daripada jumlah yang diklaim oleh Ibn 'Abbâs dalam riwayat Abû 'Ubayd. Di antara 12 ayat yang teranulir, 6 ayat identik dengan—karenanya diduga kuat sebagai—pendapat Ibn 'Abbâs, yaitu 2 ayat (Q.5/112:13, Q.8/88:61) menurut riwayat Abû 'Ubayd, dan 4 ayat (Q.2/87:217, Q.45/65:14, Q.2/87:109, Q.29/85:46) menurut riwayat al-Baghdâdî. Itu artinya bahwa Qatâdah, sejauh tidak diketahui pengaruh tokoh lain, mengembangkan 6 ayat yang merupakan "*âyât al-i'râḍ*" yang diklaim *mansûkh* dengan *âyat al-sayf* sebagai penerapan patokan yang ditetapkannya, sebagaimana al-Dahhâk, dengan menganalogikan dari *ijtihâd* penafsiran individual Ibn 'Abbâs.

5. Muqâtil bin Sulaymân (w. 150 H/ 767 M).

Berdasarkan penelitian (disertasi) 'Abdullâh Mahmûd Shahâtah, Muqâtil dalam karyanya tentang *naskh* berpendapat bahwa ada 44

[277]Al-Hazimi, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 37.
[278]Hibatullâh ibn Salâmah, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 163.
[279]Ibid., 42.
[280]Ibid., 45.
[281]Ibid., 47.
[282]Ibid., 50.
[283]Ibid., 33.
[284]Ibid., 41.
[285]Ibid., 45.

ayat yang dianulir; 16 ayat di antaranya dianulir oleh *âyat al-sayf* (Q.9/113:5 dan Q.9/113:29), dan 28 ayat dianulir oleh ayat-ayat lain.[286] Berbeda dengan keterangan dalam karya *naskh*nya, dalam karya tafsirnya, disebut 27 ayat yang teranulir oleh *âyat al-sayf*.[287] Akan tetapi, karya ini diragukan sebagai karya tafsirnya, seperti dilontarkan Claude Gilliot.[288] Begitu juga, seperti dikemukakan Fuat Sezgin, tafsirnya dikritik dari segi sumber, seperti pengutipan sumber-sumber tafsir awal tanpa menyebut rangkaian periwayat (*sanad*) dan menerima langsung (*simâ'*).[289] Oleh karena itu, sumber karya *naskh*nya lebih dipercaya. Meski demikian, ucapan al-Shâfi'î "semua orang bergantung pada Muqâtil dalam hal tafsir"[290] menunjukkan bahwa penafsiran-penafsiran Muqâtil sangat berpengaruh terhadap penafsiran-penafsiran ulama sesudahnya. Klaim-klaim *naskh* dalam literatur-literatur klasik umumnya merujuk ke kalangan *tâbi'ûn* dibanding ke sahabat Nabi, seperti status Q.2/87:62 yang dianggap oleh mayoritas ulama dianulir dengan Q.3/89:85, tapi dianggap *muhkam* oleh Mujâhid (w. 104 H/ 722 M) dan al-Dahhâk (w. 105 H/ 723 M). Oleh karena itu, munculnya karya-karya dalam bidang *naskh* yang paling awal bisa dilacak ke abad ke-2 H/ 8 M.[291] Dalam konteks perkembangan klaim *naskh* ayat-ayat damai, penafsiran Muqâtil, seperti halnya al-Dahhâk, mencerminkan perkembangan "ijtihad" lebih intensif dalam klaim *naskh* ayat-ayat tertentu. Itu artinya bahwa *naskh* sebagai cabang kajian ilmu al-Qur'an tersendiri beriringan dengan klaim *naskh* ayat-ayat damai mulai berkembang pada abad ini.

---

[286]Lihat 'Abdullâh Mahmûd Shahâtah, *'Ulûm al-Qurân* (Cairo: Maktabat Nahdat al-Sharq, 1985), 373-383.

[287]Lihat Muqâtil bin Sulaymân, *Tafsîr Muqâtil bin Sulaymân*, ed. Ahmad Farîd (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 2003 M/ 1424 H).

[288]Lihat Claude Gilliot, "The Beginnings of Qurânic Exegesis", 17-18.

[289]Fuat Sezgin, *Târîkh al-Turâth al-'Arabî*, vol. 1, 85-86.

[290]Lihat, misalnya, al-Khatîb al-Baghdâdî, *Târîkh Baghdâd*, vol. 13 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, t.th.), 346; Abû Muhammad al-Jurjânî, *al-Kâmil fî Du'afâ' al-Rijâl*, vol. 6, ed. Yahyâ Mukhtâr Ghazâwî (Beirut: Dâr al-Fikr, 1988), 438.

[291]David S. Powers, "The Exegetical Genre *nâsikh al-Qurân wa mansûkhuh*",dalam *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, ed. Andrew Rippin (Oxford: Clarendon Press, 1988), 119-120.

6. Abû 'Ubayd al-Qâsim bin Sallâm (w. 224 H/ 838 M).

Dalam karyanya, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Kitâb wa al-Sunnah*, dengan didasarkan atas riwayat, Abû 'Ubayd mengemukakan 58 kasus *naskh*, 7 ayat di antaranya merupakan ayat-ayat damai. Pertama, ada empat ayat yang dianulir sekaligus oleh Q.9/113:5 dan Q.9/113:29, yaitu ayat yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad saw bukan penguasa (Q.88/68:22), bukan seorang pemaksa (Q.50/34:45), perintah memaafkan terhadap kalangan Yahudi dan Kristen yang mengingkari janji (Q.5/112:13), memaafkan orang-orang yang tidak mengharapkan hari-hari pembalasan dari Allah swt. (Q.45/65:14).[292] Kedua, ada dua ayat yang dianulir oleh Q.9/113:5 secara spesifik, yaitu ayat yang berisi larangan melanggarkan syiar-syiar Allâh (Q.5/112:2)[293] dan pilihan untuk membebaskan tawanan perang dengan atau tanpa tebusan (Q.47/95:4).[294] Ketiga, ada satu ayat yang dianulir secara spesifik oleh Q.9/113:29, yaitu ayat yang menerima tawaran berdamai (Q.8/88:61).[295] Tidak hanya ayat-ayat seperti ini, melainkan juga ayat-ayat yang melarang perang pada bulan-bulan suci dengan Q.9/113:5. Penganuliran ayat-ayat semacam ini yang membolehkan perang secara mutlak tampak sudah menjadi pendapat yang umumnya diterima ketika itu di kalangan ulama Shâm, Irak, dan Hijâz.[296]

7. Abû Ja'far al-Nahhâs (w. 338 H/ 950 M).

Al-Nahhâs menulis karyanya, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qur'ân al-Karîm*, didorong oleh problem menyikapi isu *naskh* al-Qur'an yang muncul di kalangan sahabat Nabi dan *tâbi'ûn* (*mutaqaddimûn*). Sikap kalangan *muta'akhkhirûn* terhadap isu tersebut ada yang menerima sikap *mutaqaddimûn* tentang adanya *naskh* dan mengkompromi kontroversi yang terjadi, dan ada yang

---

[292]Abû 'Ubayd, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 67-68.
[293]Ibid., 116.
[294]Ibid., 167.
[295]Ibid., 158.
[296]Ibid., 166.

menolaknya sama sekali. Isu ini, menurutnya, sangat krusial karena bisa berakibat kekufuran, karena menarik pendapat berkaitan dengan pemahaman al-Qur'an sama dengan berdusta. Bertolak dari problem ini, karyanya memuat diskusi dan pemecahan kontroversi klaim-klaim *naskh*. Dari 136 kasus *naskh* yang dibahas, 24 di antaranya adalah ayat-ayat damai yang dianggap teranulir secara beragam dengan: Q.9/113:5 yang disebut dengan *âyat al-sayf*, *âyat al-qitâl*, "perintah perang", atau "perintah *jihâd*", Q.9/113:29, (Q.9/113:5 dan Q.9/113:36), Q.9/113:73, (Q.9/113:5 dan Q.9/113:73), dan (Q.9/113:73 dan Q.9/113:123).

8. Hibatullâh ibn Salâmah (w. 410 H/ 1019 M).

Berbeda dengan karya al-Nahhâs yang memuat kontroversi dan diskusi berbagai pendapat tentang status ayat, karya Hibatullâh lebih tepat disebut karya kompilatif yang bertujuan hanya menghimpun klaim-klaim *naskh* tanpa seleksi dan kritik, terlihat dari banyaknya literatur tafsir yang dijadikan referensinya (75), terutama keterangan para *mufassir* dan *muhaddith* dalam kitab tafsir al-Kalbî yang berasal dari Abû Sâlih, kitab tafsir Muqâtil bin Sulaymân, Mujâhid ibn Habîb, 'Ikrimah bin 'Âmir, Muhammad bin Sa'îd al-'Ûfî, dan kitab tafsir Yahyâ bin Salâm.[297] Hibatullâh mengemukakan 213 kasus *naskh*, 124 ayat di antaranya dianulir oleh Q.9/113:5 dan 7 ayat dianulir oleh Q.9/113:29.[298] Klaim Hibatullâh berkaitan dengan penganuliran *âyat al-sayf* dianggap para penulis tidak hati-hati, seperti penganuliran kata "وأسيرا" (dan tawanan perang) (Q.76/98:8),[299] yang dikritik oleh putrinya sendiri karena bertentangan dengan konsensus (*ijmâ'*) ulama, patokan yang ditetapkan kalangan *mufassir* ketika itu dan diakuinya sendiri.[300] Meski demikian, metode Hibatullâh diikuti oleh beberapa penulis sesudahnya, seperti Ibn

[297]Hibatullâh, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh* (margin *Asbâb al-Nuzûl* al-Wâhidî), 339-346.

[298]Ibid., 184.

[299]Ibid., 40-41.

[300]Lihat al-Zarkashî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qurân*, vol. 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, 2004), 34; Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 223.

Barakât, al-Karamî, dan al-Ujhûrî, kecuali Ibn al-'Arabî dan Ibn al-Jawzî yang mengkritik keras klaim-klaim *naskh* Hibatullâh.[301]

9. 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî (w. 429 H/ 1038 M).

Dengan merujuk ke lima puluh referensi,[302] 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, seorang *mutakallim* Ash'arîyah dan *faqîh* Shâfi'îyah, menulis karya tentang *naskh*. Meski didorong oleh kritiknya terhadap perancuan *naskh* dan *takhsîs* di kalangan banyak orang yang mengklaim ahli dalam rincian (*furû'*) hukum,[303] uraiannya yang sangat diwarnai oleh teologi dan fiqh lebih terfokus pada klasifikasi *naskh* ayat-ayat yang disepakati dan diperdebatkan, tanpa mengkritisi *naskh* atas dasar *takhsîs*. Dari 75 kasus *naskh* (34 ayat disepakati *naskh* dan ayat *nâsikh*nya, 35 ayat diperdebatkan, dan 6 ayat disepakati *naskh*nya, tapi diperdebatkan *nâsikh*nya),[304] 23 ayat di antaranya merupakan ayat-ayat damai dengan rincian: 21 ayat dianulir oleh Q.9/113:5, 1 ayat dianulir oleh Q.9/113:73, dan 1 ayat dianulir secara bersamaan oleh Q.9/113:5 dan Q.9/113:73. Dari 23 ayat tersebut, 5 ayat disepakati *naskh* dan *nâsikh*nya, 14 ayat diperdebatkan *naskh*nya, dan 4 ayat disepakati *naskh*nya, tapi diperdebatkan *nâsikh*nya.[305]

10. Makkî al-Qaysî (w. 437 H/ 1045 M).

Dalam karyanya, *al-Îdâh*, Makkî al-Qaysî, seorang yang bermadhhab Mâlikî, mengkritisi 202 kasus *naskh* yang berkembang hingga pada masanya dengan alasan-alasan seperti: karena kandungan ayat hanya berita (bukan hukum), penafsiran yang tidak

---

[301] Mustafâ Zayd, *al-Naskh fî al-Qur'ân al-Karîm*, vol. 1, 390.

[302] Hilmî Kâmil As'ad 'Abd al-Hâdî, "al-Muqaddimah", dalam 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 26.

[303] Ibid., 33.

[304] Ibid., 30-31.

[305] Kategori pertama (bab 4) adalah: Q.2/87:190, Q.2/87:194, Q.6/55:68, Q.6/55:70, dan Q.8/88:61. Kategori kedua (bab 5) adalah: Q.42/62:40, Q.43/63:89, Q.45/65:14, Q.51/67:54, Q.60/91:8, Q.88/68:22, Q.109/18:6, Q.2:83, Q.2/87:109, Q.2/87:217, Q.5/112:2, Q.16/70:126-127, Q.29/85:26, dan Q.47/95:4. Kategori ketiga (bab 6) adalah: Q.2/87:256, Q.5/112:105, Q.4/92:90, dan Q.7/39:199.

tepat, tidak menganulir antar ayat, melainkan tradisi Arab, kasus *takhsîs*, *istithnâ'*, kandungan ayat tidak memuat keharusan, melainkan hanya pilihan (*takhyîr*), keringanan (*takhfîf*), tidak memenuhi syarat-syarat *naskh*, penafsiran yang didasarkan hanya atas dasar dugaan, dan penafsiran yang memang masih kontroversial.[306] Di samping itu, Makkî banyak mengkritisi klaim *naskh* atas dasar rasionalitas penafsiran yang disebutnya "yang merupakan tuntutan nalar" (*alladhî yûjibuh al-nazar*). Hanya sedikit ayat yang dianggapnya teranulir.[307] Sebagian besar yang teranulir adalah ayat-ayat yang dianulir oleh ayat-ayat perang sebanyak 39 ayat, yaitu terdiri dari 21 kasus *naskh* dalam 20 ayat dianulir oleh sekelompok ayat perintah perang[308], dan 10 ayat dianulir oleh "perintah perang",[309] satu ayat (Q.2/87:217) dianulir oleh Q.9/113:5 dan Q.9/113:29, dan satu ayat (Q.2/87:191) dianulir oleh Q.9/113:36 dan Q.2/87:193. Munculnya sekelompok ayat penganulirnya ini adalah karena Makkî berpatokan pada pernyataan Ibn Abî Uways: "Setiap perjanjian damai dalam al-Qur'an dianulir dengan perintah perang dalam sûrat Barâ'ah dan lainnya".[310]

11. Ibn Khuzaymah al-Fârisî (w. 490 H/ 1097 M).

Dalam karyanya, *al-Mûjaz fî al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, al-Fârisî menjelaskan secara ringkas ayat-ayat yang teranulir. Secara unik, ia menyatakan bahwa al-Qur'an memuat 6.666 ayat yang terdiri dari: 1.000 ayat perintah (*amr*), 1.000 ayat larangan (*nahy*), 1.000 ayat janji kenikmatan (*wa'd*), 1.000 ayat janji siksaan (*wa'îd*), 1.000

---

[306]Lihat uraian pengantar Ahmad Hasan Farhât, dalam Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh*, 25-30.

[307]Di samping yang teranulir dengan ayat-ayat perang, ayat-ayat yang teranulir adalah seperti Q.4/92:11-12 (ungkapan *min ba'd wasîyah*), 4:43, 60:10, 58:12, 8:65, 2:115, 74:20.

[308]Ayat tersebut adalah term umum yang digunakannya untuk Q.2/87:193/ Q.8/88:39, Q.2/87:216, Q.9/113:5, Q.9/113:29, Q.9/113:36, Q.9/113:73. Lihat Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh*, 118-121.

[309]Ayat-ayat tersebut adalah: Q.10/51:41 dan 109; Q.25/42:63; Q.32/75:30; Q.38/38:17; Q.43/63:89; Q.45/65:14; Q.47/95:4; Q.50/34:39 dan 54.

[310]Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh*, 231.

ayat yang berisi ibrah dan perumpamaan, 1.000 ayat kisah dan berita, 500 ayat tentang halal-haram, 100 ayat do'a dan *tasbîh*, dan 66 ayat *mansûkh*.[311] Pembagian ini kemudian diikuti oleh Mar'î bin Yûsuf al-Karamî.[312] Dari 114 surah, dikategorikan 32 surah memuat *nâsikh* dan *mansûkh*, 6 surah memuat *mansûkh*, 33 surah memuat *nâsikh*, dan 43 surah tidak memuat sama sekali ayat *nâsikh* maupun *mansûkh*.[313] Menurutnya, 113 ayat atau bagian dari ayat dianulir oleh *âyat al-sayf* (Q.9/113:5), dan 9 ayat dianulir oleh *âyat al-qitâl* (Q.9/113:29). "Sebagian kandungan hukum dalam *âyat al-sayf*" tersebut dianulir lagi oleh ayat berikutnya (Q.9/113:6).[314] Ayat yang teranulir, menurutnya, mencapai 246 kasus (meski dalam daftar 247 kasus), dan ayat yang menganulir mencapai 77 ayat atau bagian ayat.[315] Tidak hanya pendapatnya tentang jumlah ayat al-Qur'an tak berdasar, penjelasannya tentang total ayat yang teranulir juga tampak kontradiktif dan membingungkan; 66 atau 246/247 ayat.

12. Abû Bakr ibn al-'Arabî (w. 543 H/ 1148 M).

Dalam karyanya, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qur'ân al-Karîm*, Ibn al-'Arabî, seorang Mâlikî, mengkritisi klaim-klaim *naskh* dengan berpatokan secara intensif pada perangkat *usûl al-fiqh* tentang *takhsîs* yang diuraikannya secara lebih intensif dalam *Qânûn al-Ta'wîl*. Klaim Hibatullâh tentang teranulirnya 124 ayat dengan Q.9/113:5 dikritik oleh Ibn al-'Arabî sebagai bukti bahwa para penulis *naskh* hanya seperti mencari kayu bakar di malam hari (*hâtib layl*) (yang tidak bisa membedakan antara kayu bakar dan ular; penafsiran yang benar dan keliru), hanya menambah-nambah, dan

---

[311]Al-Fârisî, *al-Mûjaz*, 244.

[312]Mar'î bin Yûsuf al-Karamî, *Qalâ'id al-Marjân fî Bayân al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qur'ân* (Kuwait: Dâr al-Qur'ân al-Karîm, 1400 H), 239-240. Bahkan, di bagian akhir karya ini, al-Karamî mengemukakan jumlah setiap hurup alfabet hingga titik dalam al-Qur'an.

[313]Al-Fârisî, *al-Mûjaz*, 247-249.

[314]Ibid., 249-251.

[315]Ibid., 252-257. Penjelasan David S. Powers bahwa al-Fârisî berpendapat bahwa ayat yang teranulir berjumlah 248 adalah keliru. Lihat David S. Powers, "The Exegetical Genre *nâsikh al-Qurân wa mansûkhuhû*", 122.

menyebabkan mereka menderita atau celaka.[316] Dengan kesadaran ini, karyanya ditulis dengan memilah ayat-ayat yang tergolong kasus *naskh* dan ayat-ayat yang tergolong kasus *takhsîs*. Cara *tahqîq* Ibn al-'Arabî meminimalisasi klaim *naskh* ini diakui oleh al-Shâtibî[317] dan al-Suyûtî[318] secara tepat. Dari 298 kasus, 148 merupakan kasus *naskh*, dan 150 merupakan kasus *takhsîs*. Meskipun Ibn al-'Arabî dikatakan berpendapat bahwa Q.9/113:5 menganulir 124 ayat, sebagaimana dikutip keliru oleh al-Suyûtî, atau 114 ayat, sebagaimana dikutip keliru oleh al-Zarkashî, jumlah yang teridentifikasi dalam karyanya ini hanya 69. Jumlah ayat ini teranulir bervariasi: oleh *âyat al-sayf* yang merujuk Q.9/113:5, *âyat* (*âyât*) *al-qitâl* atau "perintah perang" yang tampak merujuk tidak hanya Q.9/113:5, tapi juga Q.9/113:29 yang dari segi prinsip umum (*al-qânûn al-kullî*) menuntut perang terhadap *Ahl al-Kitâb*,[319] atau mungkin Q.22/103:35 yang dianggap "menganulir setiap ayat dalam al-Qur'an yang mengindikasikan untuk menahan diri tidak berperang, dengan mengabaikannya sama sekali, tidak menghiraukan, memaafkan, atau semaknanya" terhadap orang-orang *mushrik* atau kafir.[320] Meski sangat selektif, ia tetap mengakui penganuliran ayat-ayat seperti itu. Bahkan, menurutnya, meski Nabi adalah seorang pemberi peringatan, tapi beliau juga adalah pembunuh (*nadhîr[an] qatûl[an]*),[321] nabi perang (*nabîy al-malhamah*),[322] pemberi peringatan sekaligus pembunuh dan penguasa terhadap semua umat, kecuali penganut agama Islam (*mudhakkir wa qattâl wa musallit 'alâ al-umam mâ 'adâ dîn al-Islâm*).[323] Nabi Muhammad saw., menurutnya, adalah nabi rahmat sekaligus nabi perang, pemaaf sekaligus penghukum, murah senyum sekaligus pembunuh (*al-dahûk al-qattâl*), pemberi peringatan

[316]Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 139.
[317]Al-Shâtibî, *al-Muwâfaqât fî Usûl al-Sharî'ah*, vol. 2, 80.
[318]Al-Suyûtî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qurân*, vol. 2, 22.
[319]Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 142.
[320]Ibid., 171.
[321]Ibid., 199.
[322]Ibid., 188.
[323]Ibid., 225.

(*nadhîr*) sekaligus pemberi perhitungan (*muhâsib*). Sifat mendua ini, menurutnya, disebabkan karena Tuhan menciptakan hamba-Nya dari sifat-sifat-Nya. Misalnya, Tuhan maha Pengasih sekaligus Maha Penghukum.[324]

13. Abû Bakr Muhammad bin Mûsâ bin 'Uthmân bin Hâzim (al-Hâzimî) (w. 584 H).

Karya berjudul, *Ma'rifat al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, adalah karya yang tampaknya dimaksudkan untuk menyajikan daftar sistematis ayat-ayat yang teranulir oleh ayat pedang, meski tidak dilengkapi uraian yang memadai. Dalam *Geschichte der Arabischen Litteratur*, C. Brockelmann menyebut karya ini ditulis oleh Ibn Hazm al-Zâhirî (w. 456 H/ 1064 M).[325] Dalam *Îdâh al-Maknûn*, hanya disebut *Nâsikh al-Qur'ân wa Mansûkhuh* sebagai karyanya Ibn Hazm al-Zâhirî.[326] Adanya kemiripan redaksi kata perkata dalam pendahuluan karya ini dengan *Kitâb al-I'tibâr* karya Abû Bakr Muhammad bin Mûsâ bin 'Uthmân bin Hâzim (w. 584 H/ 1188 M) memunculkan kontroversi tentang penulis sesungguhnya. Menurut Mustafâ Zayd, penulisnya adalah Abû 'Abdillâh Muhammad bin Ahmad ibn Hazm al-Andalusî (w. 320 H/ 932 M) dan kemiripan redaksi tersebut adalah bukti plagiasi Ibn Hâzim (al-Hâzimî).[327]

---

[324]Ibid., 153-154.

[325]C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, band 1, 400.

[326]Mustafâ bin 'Abdullâh al-Qustantînî, *Îdâh al-Maknûn fî al-Dhayl 'alâ Kashf al-Zunûn*, vol. 4 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1992), 415.

[327]Mustafâ Zayd, *al-Naskh fî al-Qur'ân al-Karîm*, vol. 1, 364-365. Lihat juga Andrew Rippin, "Abrogation", dalam *Encylopaedia of Islam, Three*, ed. Gudrun Krämer (www.brillonline.nl.ezproxy.library.univ.ca/subsriber/uid=3422/entryentry=ei3_COM-0104, 14-15 (3 Februari 2008). Kemiripan redaksi pengantar tersebut misalnya:

Ma'rifat al-Nāsikh, 5:

(ثم اعلم) أن هذا الفن من العلم من تتمات الاجتهاد إذ الركن الأعظم في باب الاجتهاد معرفة النقل ومن فوائد النقل معرفة الناسخ والمنسوخ إذ الخطب في ظواهر الاخبار يسير وتحمل كلفها غير عسير وإنما الاشكال في الأمرين وآخرهما إلى غير ذلك من المعاني.

Kitāb al-I'tibār, 5:

ثم هذا الفن من العلم من تتمات الاجتهاد إذ الركن الأعظم في باب الإجتهاد معرفة النقل ومن فوائد النقل معرفة الناسخ والمنسوخ إذ الخطب في ظواهر الأخبار يسير وتحشم كلفها غير عسير وإنما الاشكال في كيفية استنباط الأحكام من خبايا النصوص و من التحقيق فيها معرفة أول الأمرين وآخرهما إلى غير ذلك من المعاني.

Dalam bab "*al-i'râd 'an al-mushrikîn*" (berpaling dari orang-orang *mushrik*) dari karya ini, dijelaskan bahwa 114 ayat damai dalam 48 surah dianulir oleh *âyat al-sayf* (Q.9/113:5),[328] dan melalui uraian persurah, diketahui 6 ayat dianulir oleh Q.9/113:29. Meski demikian, sebagian klaim *naskh* lebih tepat disebut sebagai kasus *takhsîs*, seperti dikatakan "dianulir kecumumannya" (*nusikha 'umûmuhâ*).[329]

14. Abû al-Faraj Ibn al-Jawzî (w. 597 H).

Ibn al-Jawzî, seorang Hanbalian kritis, menulis karya tentang *naskh* al-Qur'an, *Nawâsikh al-Qur'ân*, bertolak dari kritiknya terhadap karya Qatâdah dan Hibatullâh yang dinilai masih memiliki kelemahannya.[330] Penyajian daftar ayat-ayat *mansûkh* selama ini tanpa disertai penjelasan yang memadai karena, tegasnya, para penulis hanya menjadi "penukil tafsir" (*nâqilû/naqalat al-tafsîr*) atau "pengadopsi tafsir" (*muntahilû al-tafsîr*) yang "tidak mengerti apa yang ia nukil " (*lâ yadrî mâ yanqulu*), "buruk pemahamannya" (*sû' fahm*), dan "sedikit ilmunya" (*man qalla 'ilmuh*).[331] Dengan pelabelan ini, ia mengkritik keras klaim *naskh* 124 ayat dengan *âyat al-sayf*, yang tentu ditujukan kepada Hibatullâh.[332] Atas dasar ini, ia menulis karya tersebut dengan pertama, menjelaskan patokan-patokan dan prinsip-prinsip pemahaman al-Qur'an, baru mengemukakan kontroversi klaim ayat-ayat *mansûkh* berdasarkan urutan *mushaf*. Ibn al-Jawzî menentukan patokan bahwa ayat-ayat yang memuat perintah untuk membiarkan (*âyât al-i'râd*) dalam pengertian tidak memerangi orang-orang *mushrik* dan menunggu berdiam diri tanpa berbuat, sebagaimana dikutipnya sebagai pendapat Qatâdah, dengan tetap mempertimbangkan aspek-aspek makna lain, dianulir dengan *âyat al-sayf*.[333] Sedangkan, ayat-ayat

---

[328]al-Hâzimî, *Ma'rifat al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 12-18.

[329]Lihat, misalnya, ibid., 12.

[330]Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 12.

[331] Ibid., 162, 172-173, 193, 216, 229.

[332]Ibid., 173-174.

[333]Ibid , 208.

yang berisi perintah memberi maaf, karena diiringi pembatasan waktu,[334] serta yang berisi ancaman (*tahdîd, wa'îd*) dan penekanan bahwa Nabi hanya sebagai penyampai risalah (*indhâr*), bukan penguasa, tidak teranulir.[335] Dengan titik-tolak dan patokan ini, Ibn al-Jawzî mengkritisi 245 kasus klaim *naskh* oleh ulama terdahulu, 115 kasus di antaranya berkaitan dengan klaim *naskh* dengan *âyat al-sayf* dengan rincian: 98 kasus *naskh* ditolaknya, 11 diakui kebenarannya, dan 6 ditunda karena ada dua dan beberapa kemungkinan makna yang sama kuatnya atau memang dibiarkan tanpa komentar.

15. Abû 'Abdillâh Shu'lah (w. 656 H).

Shu'lah, seorang tokoh Hanbalî, dalam *Safwat al-Râsikh fî 'Ilm al-Mansûkh wa al-Nâsikh*, menyebut 107 kasus *naskh*, 44 ayat di antaranya dianulir oleh ayat pedang, baik yang diistilahkannya dengan *âyat al-sayf*, *âyat al-qitâl*, dan *âyat al-qitâl wa al-ghilzah* yang digunakan secara sinonim, dan Q.9/113:5.[336] Meski tidak sebanyak jumlah kasus *naskh* yang dibahas Ibn al-Jawzî, Shu'lah juga berupaya mengkritisi beberapa klaim *naskh* yang tak beralasan cukup. Ia juga berupaya memilah kasus *naskh* dan kasus *bayân*, seperti *takhsîs, taqyîd*, dan *istithnâ*, meski juga mengakui penganuliran ayat-ayat damai yang dianggap memberi kelonggaran terhadap orang-orang *mushrik* dan orang-orang kafir (*musâhalat al-mushrikîn/al-kuffâr*), berkata halus, atau membiarkan mereka bebas,[337] tapi menolak yang tergolong berisi ancaman (*tahdîd, wa'îd*).[338]

---

[334]Ibid., 46.

[335]Ibid., 216. Bandingkan dengan Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 4.

[336]Shu'lah, *Safwat al-Râsikh*, 100, 101, 103, 109, 111, 117, 127, 130, 132, 136, 137, 138, 140-142, 146, 147, 149-151, 154-163, 166-168, 171, 172, 174-176, 179, 182, 184, 185.

[337]Lihat, misalnya, ibid., 100, 103.

[338]Lihat, misalnya, ibid., 138, seperti Q.6/55:70, Q.6/55:91, Q.7/39:180, dan Q.74/04:11.

16. Hibatullâh bin 'Abd al-Rahmân bin Ibrâhîm (Ibn al-Bârizî) (w. 738 H).

Ibn al-Bârizî adalah seorang tokoh fiqh Shâfi'î dan pernah menjadi hakim di Mesir. Karyanya yang tidak kurang dari 31 judul sebagian besar masih berupa manuskrip.[339] Dari 249 kasus *naskh* yang didaftarnya secara ringkas tanpa penjelasan, 114 ayat dalam 52 surah dianulir oleh *âyat al-sayf* (Q.9/113:5) yang kemudian dianulir secara internal (bagian akhir ayat menganulir bagian awal), 8 ayat dalam 7 surah dianulir oleh *âyat al-qitâl* (Q.9/113:29). Ada 28 ayat dalam 11 surah dianulir keumumannya dengan *istithnâ'*, sehingga jumlah ayat teranulir mencapai 103 ayat dalam 30 surah, dan yang menganulir 108 ayat dalam 37 surah.[340] Pernyataan tentang 114 ayat yang teranulir oleh *âyat al-sayf* dan penganuliran internal ini menunjukkan pengaruh pendapat Hibatullâh yang tidak langsung, melainkan yang terdistorsi oleh al-Zarkashî.[341]

17. Jalâl al-Dîn al-Suyûtî (w. 911 H).

Al-Suyûtî, tokoh Shâfi'î yang sangat produktif, dalam karyanya, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qurân*, mengkritisi kasus-kasus *naskh* yang diklaim cenderung semakin banyak. Bertolak dari kritik para *muhaqqiq* terdahulu, al-Suyûtî mengkategorikan kasus-kasus *naskh* tersebut menjadi tiga: (1) yang tidak bisa dikategorikan sebagai kasus *naskh* maupun *takhsîs*, seperti penganuliran dengan *âyat al-sayf* terhadap Q.9/1135:8, baik yang ditafsirkan secara literal dan teologis tentang kemahabijaksanaan Tuhan maupun di*ta*wîl sebagai penyerahan segala urusan secara pasif kepada Tuhan, sebagaimana dikritisi oleh Ibn al-Hassâr (2) yang termasuk kasus *takhsîs*, seperti dengan *istithnâ* dan *ghâyah*, sebagaimana banyak dikritisi oleh Ibn

---

[339]Lihat pengantar Hâtim Sâlih al-Dâmin dalam Ibn al-Bârizî, *Nâsikh al-Qur'ân al-'Azîz wa Mansûkhuh*, 9-12.

[340]Lihat ibid., 22-23.

[341]Bandingkan pernyataan dan pengutipan dalam Hibatullâh, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh* (margin *Asbâb al-Nuzûl* al-Wâhidî), 184; Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 139; al-Zarkashî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qurân*, vol. 2, 47.

al-'Arabî, seperti Q.2:109 tentang anjuran memberi maaf orang-orang *mushrik* hingga batas waktu tertentu; (3) pembatalan tradisi Jâhilîyah, shar'at sebelum Islam (*shari'at/shar' man qablanâ*), atau tradisi awal Islam yang tidak pernah diakui atau dilarang dalam al-Qur'an, sebagaimana banyak dikritisi oleh Makkî al-Qaysî.[342] Al-Suyûtî sebenarnya telah menulis karya tersendiri tentang ayat-ayat *mansûkh*,[343] tapi diringkasnya kembali dalam *al-Itqân*. Menurutnya, ada 21 ayat yang potensial dianggap *mansûkh*, tapi 2 ayat (Q.24/102:58, Q.4/92:8) di antaranya lebih tepat dikatakan *muhkam*, sehingga berjumlah 19 ayat. Dengan ditambah penganuliran kiblat (Q.2/87:115), ada 20 ayat *mansûkh*, yang di antaranya: Q.2/87:217 dianulir Q.9/113:36, Q.5/112:2 dianulir "kebolehan perang" (bergeser dari istilah "perintah/kewajiban perang"), dan Q.60/91:11 dianulir Q.9/113:5.[344]

18. Mar'î bin Yûsuf al-Karamî (w. 1033 H).

Al-Karamî menulis karyanya, *Qalâ'id al-Marjân*, bertolak dari kritiknya terhadap kerumitan uraian kitab-kitab *naskh* ketika itu dan bertujuan menyajikan daftar ayat-ayat *mansûkh* secara ringkas dengan merujuk terutama kepada *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh* karya Hibatullâh, *al-Îjâz* karya Ibn Hilâl (w. 520 H) yang merujuk ke karya Hibatullâh, dan *al-Mûjaz* karya al-Fârisî. Al-Karamî menyimpulkan pemikiran-pemikiran mayoritas penulis sebelumnya tentang penganuliran ajaran al-Qur'an, termasuk penganuliran ayat-ayat damai, dalam bentuk kronologi berikut: (1) perintah tidak menghiraukan (*i'râd*) orang-orang *mushrik*, (2) perintah berjuang (*jihâd*) dalam bertahan menghadapi tekanan mereka, (3) perintah tentang apa yang harus dilakukan oleh Nabi terhadap mereka, (4) perintah memerangi mereka, (5) perintah memerangi *Ahl al-Kitâb*, (6) mencegah bercampur dengan kaum muslim selama haji, (7) pembatalan perjanjian damai, dan (8) pengutusan 'Alî dalam

[342]Al-Suyûti, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qurân*, vol. 2, 22.

[343]Penulis belum menemukan karya dimaksud.

[344]Al-Suyûti, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qurân*, vol. 2, 23.

peristiwa haji akbar untuk menyampaikan kebijakan baru tentang orang-orang *mushrik*.[345] Berkaitan dengan penganuliran ayat-ayat damai, al-Karamî menetapkan dua patokan. Pertama, perintah dan kebolehan berperang di setiap tempat dan waktu menganulir semua ayat al-Qur'an yang memuat perintah bersabar atas siksaan orang-orang *mushrik*, bersikap sopan terhadap mereka, memaafkan, membiarkan begitu saja, mengampuni, dan menerima ajakan berdamai. Kedua, semua perbuatan baik setelah perintah perang tersebut, seperti perintah silaturahim, yang menguntungkan kaum muslim dianggap *muhkam*.[346] Menurut al-Karamî, Q.9/113:5 adalah *âyat al-sayf* yang merupakan bukti keajaiban al-Qur'an (*'ajîb al-Qur'ân*). Dari total keseluruhan 218 ayat *mansûkh*, karena dipengaruhi oleh Hibatullâh, ia menyatakan bahwa Q.9/113:5 menganulir 124 ayat lain. Namun, ayat tersebut kemudian juga dianulir oleh Q.47/95:4,[347] pendapat yang pernah dikemukakan oleh al-Hasan, al-Dahhâk, dan 'Atâ'.[348] Meskipun Q.9/113:5 dikatakannya memiliki status penganuliran luar biasa terhadap semua ayat yang menganjurkan memaafkan, tidak menghiraukan orang-orang *mushrik*,[349] tapi dalam faktanya hanya Q.29/85:46[350] yang disebutnya teranulir dengan ayat tersebut. Jika Ibn al-'Arabî menyatakan bahwa Q.22/103:39 juga memiliki status penganuliran luar biasa tersebut, al-Karamî menyebut 70 ayat lebih yang teranulir, tapi keduanya tidak menyebut secara rinci ayat-ayat yang teranulir.[351]

19. 'Atîyatullâh bin 'Atîyah al-Ujhûrî (w. 1190 H).

Dalam karyanya, *Irshâd al-Rahmân*, al-Ujhûrî, seorang penganut *madhhab* Shâfi'î, membahas 197 klaim kasus *naskh*, 89 di antaranya

---

[345]Lebih lanjut, lihat Mar'î bin Yûsuf al-Karamî, *Qalâ'id al-Marjân*, 47

[346]Ibid., 46.

[347]Ibid., 116.

[348]Lihat Abû Ja'far al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 158. 209; al-Dahhâk, *Tafsîr al-Dahhâk*, vol. 2, 761-762.

[349]Mar'î bin Yûsuf al-Karamî, *Qalâ'id al-Marjân*, 54.

[350]Ibid., 163.

[351]Ibid., 147.

merupakan ayat-ayat damai yang diklaim oleh ulama teranulir. Namun, hanya 53 ayat yang diakui oleh al-Ujhûrî teranulir oleh ayat-ayat berikut: (1) Q.9/113:5 (*âyat al-sayf*) menganulir 48 ayat, (2) Q.9/113:5 dan atau Q.9/113:29 menganulir 2 ayat, dan (3) Q.9/113:29, Q.9/113:36, dan Q.9/113:73 masing-masing menganulir 1 ayat. Sedangkan, sisanya (36 ayat) tidak bisa dikategorikan sebagai ayat teranulir, baik yang dianggap *muhkam* (30 ayat) maupun yang opsional (6 ayat), yaitu ayat-ayat yang masih berisi kemungkinan ditafsirkan sebagai *mansûkh* atau *muhkam*, karena relativitas penafsiran. Karya ini ditulis karena keperluan akan suatu karya yang komprehensif, meski ringkas, yang memuat *asbâb al-nuzûl* ayat-ayat al-Qur'an, ayat-ayat *mansûkh* dan *mutashâbih*, serta *tajwîd*. Dengan tujuan ini, ia menggabungkan karya-karya: *Asbâb al-Nuzûl* karya al-Wâhidî (w. 468 H), *Lubâb al-Nuqûl* karya al-Suyûtî (w. 911 H), *al-Nâsikh wa al-Mansûkh* karya al-Ja'barî (w. 732 H), *al-Burhân fî Mutashâbih al-Qur'ân* karya al-Kirmânî (w. 665 H), *Fath al-Rahmân* karya Zakarîyâ al-Ansârî (w. 928 H), dan *al-Tidhkâr* karya Abû 'Abdillâh al-Qurtubî (w. 671 H).[352]

Al-Ujhûrî sebenarnya tidak mengikuti metode Hibatullâh, sebagaimana kesimpulan Mustafâ Zayd,[353] kecuali hanya dalam pengertian teknis penulisan dengan menyajikan daftar ayat-ayat teranulir secara ringkas. Bahkan, meski meringkas sumber-sumber tersebut, ia juga mengemukakan *tahqîq* (keputusan akhir pendapat yang dianggap benar) penafsiran. Dengan begitu dan dengan kesimpulannya bahwa hanya ada 53 ayat damai yang teranulir, ia tidak bisa disamakan dengan *mukthirûn* (ulama yang mengklaim banyak ayat teranulir) atau "para penukil/pengadopsi tafsir" (*nâqilû/naqalat/muntahilû al-tafsîr*), seperti Hibatullâh, al-Fârisî, al-Hâzimî, Ibn al-Bârizî, maupun al-Karamî, melainkan sejajar dengan kalangan *muhaqqiqûn*, seperti Ibn al-'Arabî, Ibn al-Jawzî, dan al-Suyûtî.

---

[352]Lihat al-Ujhûrî, *Irshâd al-Rahmân fî Bayân Asbâb al-Nuzûl wa al-Naskh wa al-Mutashâbih wa Tajwîd al-Qur'ân*, manuskrip dalam versi pdf (dalam www.waqfeya.com), h. 2 (bagian pengantar) (nomor halaman versi pdf, karena teks manuskrip tidak dilengkapi nomor halaman).

[353]Mustafâ Zayd, *al-Naskh fî al-Qur'ân al-Karîm*, vol. 1, 417

20. Shâh Walîyullâh al-Dihlawî (w. 1759 M).

Dalam karyanya, *al-Fauz al-Kabîr fî Usûl al-Tafsîr*, Shâh Walîyullâh dengan bertolak dari keterangan al-Suyûtî dalam *al-Itqân* tentang 20 ayat *mansûkh* mengkritisi klaim-klaim *naskh* tersebut, di samping dengan perangkat semisal *takhsîs*, juga mengkompromikan kontradiksi ayat dengan penafsiran rasional. Ia mengklaim hanya mengakui 5 pasang ayat *mansukh-nasikh* yang semuanya tidak terkait dengan ayat damai, yaitu: (1) Q.2/87:180-Q.4/92:11-12, (2) Q.2/87:240-Q.2/87:234, (3) Q.8/88:65-Q.8/88:66, (4) Q.30/84:50-Q.33/90:52, dan (5) Q.58/105:12-Q.58/105:13.[354]

21. Mustafâ Zayd (w. 1978 M).[355]

Ia menulis disertasinya, *al-Naskh fî al-Qur'ân al-Karîm: Dirâsah Tashrî'iyah Târîkhîyah Naqdîyah*, yang mengkaji *naskh* dari perspektif legal, historis, dan kritis. Murid penulis terkenal, Muhammad Abû Zahrah, dan bermadhhab Mâlikî ini adalah penulis modern, tapi "ortodoks kritis" dalam istilah Powers, yang masih menerima keberadaan *naskh* al-Qur'an, di tengah kontroversi modern, baik yang menolaknya, seperti akhir-akhirnya muncul dalam karya al-Jabrî, Ahmad Hijâzî al-Saqâ, Îhâb Hasan 'Abduh, dan Jamâl Sâlih 'Atâyâ, maupun yang mengakuinya, seperti 'Alî Hasan al-'Arîd, Sha'bân Muhammad 'Ismâ'îl, dan Muhammad Sâlim Abû 'Asî.

Dari 280 lebih klaim *naskh* yang dibahasnya,[356] hanya 9 kasus dalam 6 hal yang diakuinya benar-benar memenuhi kriteria *naskh*, yaitu: (1) dalam hal shalat meliputi kasus pemindahan kiblat (Q.2/

[354]Shâh Walîyullâh al-Dihlawî, *al-Fauz al-Kabîr fî Usûl al-Tafsîr* (*The Principles of Qur'an Commentary*), terj. G. N. Jalbani (New Delhi: Kitab Bhavan, 1997), 29-38.

[355]Mustafâ Zayd lahir pada 1917 M di Mesir, meninggal pada 1978M dan dimakamkan di Baqî' al-Gharqad. Pada 1960-1976, ia menjabat ketua jurusan Shari'ah Islâmiyah di Fakultas Dâr al-'Ulûm Universitas Cairo, dan menjadi guru besar bidang ilmu ini di beberapa universitas: Mesir, Damaskus, Beirut, Khurtûm, dan terakhir, di Madinah (1395-1398H). Di samping disertasi ini, ia menerbitkan karya: *al-Maslahah fî al-Tashrî' al-Islâmî* (tesis MA), *Tafsîr Sûrat al-Anfâl*, *Tafsîr Sûrat al-Ahzâb*, *Dirâsât fî al-Tafsîr*, *Dirâsât fî al-Sunnah*, *Min Hady al-Sunnah*, *al-Shuf'ah*, *al-Washîyah wa al-Waqf*, *Falsafat al-'Ibâdât fî al-Islâm*, dan *Manhaj al-Islâm fî Tarbîyat al-Awlâd*. Lihat pengantar dalam Mustafâ Zayd, *al-Naskh fî al-Qur'ân al-Karîm*, vol. 1, 7-8.

[356]Muhammad Yusri, "Bayna Yaday Hâdhih al-Risâlah", dalam ibid., vol. 1, 5.

87:115), kebolehan berbicara selama shalat sebatas diperlukan (*sunnah fi'liyah*) yang dianulir dengan Q.2/87:237, dan shalat tahajjud (Q.73/03:1-4); (2) puasa yang meliputi kewajiban puasa Ramadân (Q.2/87:185) yang menganulir puasa 'Âshûrâ dan kebolehan melakukan *rafath* pada malam Ramadân yang menganulir puasa tradisi pra-Islam yang melarang hal itu; (3) kewajiban memberi sedekah ketika menghadap Nabi (Q.58/105:12); (4) perang yang berkaitan dengan kewajiban menghadapi orang-orang kafir dengan perbandingan 1:10 (20:200, 100:1.000) orang; (5) hukum pelaku zina dengan kurungan rumah hingga meninggal (Q.4/92:15-16) dianulir dengan hukuman seratus kali pukul (Q.24/102:2); (6) pelarangan minum *khamr* (Q.4/92:43, Q.5:90) yang sebelumnya dianggap dibolehkan.[357] Meski mengakui keberadaan *naskh*, Zayd menolak terjadinya penganuliran ayat-ayat damai (*âyat al-sabr, al-i'râd*, dan *al-'afw wa al-safh*) dengan *âyat al-sayf* (Q.9/113:5).[358]

22. Ahmad Hijâzî al-Saqâ.

Pada tahun 1972, muncul publikasi di kota al-Mansûrah (Mesir) berisi ayat-ayat al-Qur'an yang kontradiktif. Mahmûd Mustafâ Badawî, gurunya, adalah salah seorang yang berupaya menepis anggapan ini. Di samping itu, kritik terhadap al-Qur'an juga bermunculan melalui *naskh* yang dilontarkan para misionaris, seperti C. G. Pfander dalam *Mîzân al-Haqq*, yang kemudian memunculkan beberapa buku berisi pembelaan, seperti *al-Istifsâr* karya Muhammad Âl Hasan al-Muhânî, *Izhâr al-Haqq* karya Muhammad Rahmatullâh, dan *Adillat al-Yaqîn* karya 'Abd al-Rahmân al-Jazîrî.[359]

Pada 6 Februari 1975 M, *Majma' al-Buhûth al-Islâmiyah* al-Azhar mengeluarkan pernyataan penyesalan adanya orang yang mengaku muslim, tapi ia menyatakan bahwa sebagian kandungan al-Qur'an *mansûkh* atau kontradiktif, sehingga tidak perlu diterapkan. Hal ini dilatarbelakangi oleh peristiwa di Somalia sebelumnya, di mana para ulama disiksa dan dibunuh menyusul

[357]Ibid., vol. 2, 337-372.

[358]Ibid., vol. 2, 5-94.

[359]Ahmad Hijâzî al-Saqâ, *Lâ Naskh fi al-Qur'ân* (Cairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1978 M/ 1398 H), 232-235.

penolakan ajakan menerapkan shariat Islam, *naskh* al-Qur'an, dan persamaan laki-laki dan perempuan dalam waris. Pemerintah menghukum mati mereka.[360]

Dengan latarbelakang itu, *Lâ Naskh fî al-Qur'ân* ditulis untuk menepis keberadaan *naskh* al-Qur'an dengan mengkritisi *al-Nâsikh wa al-Mansûkh* yang diidentifikasinya sebagai karya Abû 'Abdillâh Muhammad ibn Hazm (w. 456 H, *sic*! 320 H).[361] Dengan demikian, klaim penulis bahwa dari 214 ayat teranulir, 114 teranulir oleh Q.9/113:5 dan 6 teranulir oleh Q.9/113:29, menurut al-Saqâ, adalah klaim yang tak berdasar.

Perbedaan jumlah ayat damai yang teranulir menurut tokoh-tokoh di atas dapat dilihat dalam rekapitulasi dalam tabel berikut:

Tabel 5:
Rekapitulasi Ayat-ayat Damai yang Teranulir
(Menurut Pertokoh)

No.	Tokoh Islam	Ayat Penganulir (*Nâsikh*)									Total
		9:5	9:29	9:5 9:29	9:36	9:5 9:36	9:73	9:5 9:73	9:73 9:123	Perintah/ Kebolehan Perang	
1.	'Alī b. Abī Ṭālib (w.40H)		1								1
2.	Ibn 'Abbās (w.67/68H)	2	1	4							7
3.	Al-Ḍaḥḥāk (w.105H)	11									11/109
4.	Qatādah (w.117H)	7	3			1					11/34
5.	Muqātil b. Sulaymān (w.150H)	16									16/44
6.	Abu 'Ubayd (w.224H)	2	'	4							11/58
7.	Al-Naḥḥās (w.338H)	13	4			2	3	1	1		24/136
8.	Hibatullāh (w.410H)	124	7								131/213
9.	Al-Baghdadī (w.429H)	21					1	1			23/ 75
10.	Makkī al-Qaysī (w.437H)	6		1	1					31	39/202
11.	Al-Fārisī (w.490H)	113	9								122/246
12.	Ibn al-'Arabī (w.543H)	14								55	69/298
13.	Al-Ḥāzimī (w.584H)	114	6								120/214
14.	Ibn al-Jawzī (w.597H)	11									11/245
15.	Shu'lah (w.656H)	43	1								44/107
16.	Ibn al-Barīzī (w.738H)	114	8								122/249
17.	Al-Suyūṭī (w.911H)	1			1					1	3/20
18.	Al-Karamī (w. 1033H)	124	1								125/218
19.	Al-Ujhūrī (w.1190H)	48	1	2	1		'				53/197
20.	Shāh Walīyullāh (w.1759M)										0/5
21.	Muṣṭafā Zayd (w.1978M)										0/9
22.	Aḥmad Ḥijāzī al-Saqā										0

[360]Ibid., 5.

[361]Jika yang dimaksud adalah Abû 'Abdillâh Muhammad ibn Hazm al-Andalusî, seperti pendapat Mustafâ Zayd, ia meninggal pada 320 H. Sedangkan, jika yang dimaksud adalah Abû Muhammad ibn Hazm al-Zâhirî, ia meninggal pada 456 H.

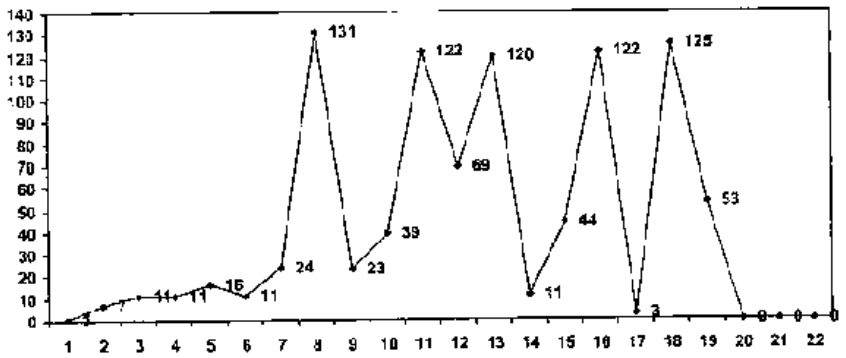
Dari tabel 5 di atas, kita bisa membedakan tiga kecenderungan umum (tidak rigid) perkembangan klaim penganuliran ayat-ayat damai (liaht grafik 1).

1. Fase formasi ('Alî-Qatâdah) yang ditandai dengan grafik naik, dengan diawali penafsiran sahabat ('Alî dan Ibn 'Abbâs), dua sahabat otoritatif yang mempengaruhi pengutipan (*naql*) para penulis, dan penjelasan yang dinisbatkan kepada Ibn 'Abbâs bahwa semisal ayat-ayat pemberian maaf (*âyât al-safh wa al-'afw*) hanya berlaku pada masa awal Islam yang diterima oleh penulis-penulis sesudahnya, melainkan juga pembakuan dalam bentuk kaedah pada al-Dahhâk dan Qatâdah. Pembakuan ini ditegaskan kembali oleh Hibatullâh dan Ibn al-'Arabî, dan tersebar melalui al-Zarkashî dan al-Suyûtî pada fase berikutnya.
2. Fase kompilasi dan kritik (Muqâtil-al-Ujhûrî) yang ditandai indikator grafik fluktuatif. Dipicu oleh otoritas sahabat dan pembakuan penganuliran ayat-ayat damai dalam bentuk kaedah, Muqâtil mengompilasi ayat-ayat teranulir tersebut dalam karyanya. Puncak perkembangan ini adalah karya Hibatullâh yang mengklaim merujuk 75 referensi dan paling banyak mengklaim jumlah ayat teranulir terbanyak (124) dari berbagai pendapat tanpa dikomentari (*tahqîq*). Meski kompilasi diikuti oleh para penulis sesudahnya, seperti al-Karamî, tapi dengan penukilan pendapat secara tidak kritis, menimbulkan kritik dari kalangan *muhaqqiqûn*, seperti Ibn al-Jawzî dan Ibn al-'Arabî. Kompilasi, yang didorong oleh berbagai tujuan, seperti kepentingan praktis sebagai rujukan ber*ijtihâd* dan pengakuan otoritas *ijtihâd* penulisnya, selalu diiringi kritik para penulis lain. Penurunan klaim jumlah ayat teranulir dipengaruhi banyak faktor, antara lain: (1) sikap kritis di mana klaim penganuliran generasi terdahulu dianggap tidak rasional dari segi ukuran akal pikiran atau tidak *sahîh* dari segi transmisi, seperti tampak dalam kritik-kritik Ibn al-Jawzî, (2) perkembangan *usûl al-fîqh* yang membedakan *naskh* dan *takhsîs*, seperti dirintis oleh al-Shâfi'î dan diterapkan intensif oleh Ibn al-'Arabî, dan (3) perkembangan ilmu korelasi (*munâsabah*) al-Qur'an yang memiliki asumsi

koherensi seluruh ayat-ayat al-Qur'an, seperti mendasari penafsiran Ibn al-'Arabî, penulis *Sirâj al-Murîdîn*, dan al-Suyûtî, penulis *Tanâsuq al-Durar*.

3. Fase penolakan (Shâh Walîyullâh-Ahmad Hijâzî al-Saqâ) yang ditandai indikator grafik menurun. Penolakan *naskh* ayat-ayat damai (bukan *naskh* al-Qur'an) tampak pada karya Shâh Walîyullâh, dan lebih tampak pada karya al-Saqâ yang bahkan menolak *naskh* secara keseluruhan. Meski dinamika kontroversi *naskh* di era modern masih saja ditandai oleh penerimaan dan penolakan, belum ada karya spesifik *naskh* yang memuat klaim *naskh* ayat-ayat damai seperti dalam perkembangan sebelumnya. Di samping faktor-faktor yang mempengaruhi fase kedua, penolakan klaim penganuliran ayat-ayat damai di era modern juga dipengaruhi oleh faktor-faktor baru, seperti semangat pembelaan Islam dari serangan kalangan Barat terhadap toleransi Islam dan otentisitas al-Qur'an yang mengilhami al-Saqâ untuk menulis karyanya, *Lâ Naskh fî al-Qur'ân*.

Grafik 1: Penganuliran Ayat-ayat Damai



Formasi ⇨ Kompilasi dan Kritik ⇨ Penolakan

1 = 'Alî bin Abî Tâlib; 2= Ibn 'Abbâs; 3 = al-Dahhâk; 4 = Qatâdah; 5 = Muqâtil bin Sulaymân; 6 = Abû 'Ubayd; 7 = al-Nahlîâs; 8 = Hibatullâh; 9 = al-Baghdâdî; 10 = Makkî al-Qaysî; 11 = al-Fârisî; 12 = Ibn al-'Arabî; 13 = al-Hâzimî; 14 = Ibn al-Jawzî; 15 = Shu'lah; 16 = Ibn al-Bârizî; 17 = al-Suyûtî; 18 = al-Karamî; 19 = al-Ujhûrî; 20 = Shâh Walîyullâh; 21 = Mustafâ Zayd; 22 = Ahmad Hijâzî al-Saqâ

2. Sebagai Ayat Teranulir (*Mansûkh*) Secara Internal

Sebagian ulama berpendapat bahwa ayat pedang "menganulir sekaligus teranulir" (*nâsikhah wa mansûkhah*) dalam dua pengertian, yaitu teranulir secara internal ayat dan secara eksternal dengan ayat lain. Dengan pengertian pertama, bagian awal dikatakan dianulir oleh bagian akhirnya. Silas menjadikan bagian akhir ayat ini, bersama data sejarah dari sumber-sumber semisal al-Tabarî, al-Wâqidî, Ibn Ishâq, Ibn Sa'd, dan Ibn Kathîr, sebagai argumen dalam klaimnya bahwa Nabi memaksa orang masuk Islam. Lebih jauh, Silas menyimpulkan bahwa Q.9/113:5 adalah bagian dari "teologi *jihâd*" yang dimaksudkan defensif maupun ofensif terhadap kaum pagan yang dekat maupun jauh dari Nabi.[362] Itu artinya bahwa memahami ulang bagian akhir ayat ini menjadi krusial.

Potongan ayat ini menjadi dasar kesimpulan mayoritas *mufassir* bahwa orang-orang *mushrik* hanya diberi dua alternatif, yaitu "konversi atau mati", berbeda dengan perlakuan terhadap *Ahl al-Kitâb* yang masih diberi alternatif membayar pajak (*jizyah*).[363] Sebagian *mufassir* menjadikannya sebagai dasar kebolehan memerangi orang yang tidak membayar zakat, atau mengingkari sama sekali kewajiban membayar zakat, seperti pada masa Abû Bakr, atau meninggalkan shalat.[364] Alternatif "konversi atau mati" muncul dari pembacaan yang tidak utuh terhadap konteks ayat tersebut tentang pemutusan perjanjian damai di satu sisi dan ide general al-Qur̤an tentang kebebasan beragama (Q.2/87:256) dan perang defensif di sisi lain. Ungkapan "jika mereka tobat, mendirikan shalat, dan membayar zakat" (Q.9/113:5) terulang dalam sûrah yang sama (Q.9/113:11) yang menjelaskan bahwa orang yang memiliki

---

[362]Silas, "The Verse of the Sword: Sura 9:5 and Jihad", dalam www.answering-islam.org/Silas/swordverse.htm (11 November 2009).

[363]Lihat, misalnya, Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh*, 309; Muhammad Bâqir al-Majlisî, *Bihâr al-Anwâr*, vol. 97, 53.

[364]Lihat al-Qurtubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, vol. 7, 133; Abû Hafs 'Umar bin 'Alî bin 'Âdil al-Dimashqî, *al-Lubâb fî 'Ulûm al-Kitâb*, vol. 8, 511; Ibn Kathîr, *Tafsîr Ibn Kathîr*, vol. 2, 337.

kualifikasi ini disebut "saudara dalam agama" (*ikhwânukum fî al-dîn*). Pernyataan ini terkait dengan konteks ayat-ayat sebelumnya tentang pentingnya kehidupan berdampingan secara damai (*peaceful co-existence*), yaitu melalui "perdamaian" dan "kekerabatan" , dua ikatan bukan konversi agama, yang telah dilanggar oleh orang-orang *mushrik*.

M.A.S. Abdel Haleem menganggap bahwa penggunaan partikel *in* (jika) yang bermakna alternatif dan kemungkinan, bukan *hattâ* (sehingga) yang bermakna *ta'lîl* (alasan) dan *ghâyah* (tujuan), atau *illâ* (kecuali) yang berarti tidak ada alternatif, mengindikasikan bahwa syarat-syarat tersebut adalah alternatif menghindari perang dan ayat tersebut bermakna "kamu juga harus memaafkan mereka dan jangan terus memburu mereka". Oleh karena itu, terjemah Michael Cook "bunuhlah mereka kecuali jika mereka pindah agama" bertentangan dengan ayat berikutnya (Q.9/113:6). Jadi, klausa ini harus dipahami secara utuh dalam konteks berbagai ayat yang menjelaskan perang hanya karena alasan defensif.[365] Menurut Muhammad Asad, ungkapan potongan akhir Q.9/113:5 tersebut sama konteksnya dengan ungkapan "jika mereka berhenti (memusuhi kamu), sesungguhnya Allah maha Pengampun dan maha Penyayang" (Q.2:192) yang menekankan perang defensif dan ungkapan "jika mereka berhenti (dari memusuhi kamu), tidak ada permusuhan lagi" (Q.2/87:193) yang menekankan tujuan perang untuk membersihkan penindasan.[366] Kekeliruan penafsiran dengan mengabaikan fakta pelanggaran perjanjian damai sebagai alasan kebolehan membunuh muncul dari perspektif teologis umumnya *mufassir* ketika menafsirkan "tobat" (*fa in tâbû*) sebagai tidak mengulangi *shirk* dengan masuk Islam secara total, bukan pelanggaran perjanjian.[367] Meskipun sebagian *mufassir*, seperti al-

---

[365]M. A. S. Abdel Haleem, "The Sword-Verse Myth (El mito del'versiculo de la espada)", 307-340.

[366]Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ân*, 256.

[367]Lihat, misalnya, al-Suyûtî, *al-Durr al-Manthûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'thûr*, vol. 4, 132; Ibrâhim al-Tha'labi al-Naysâbûrî, *al-Kashf wa al-Bayân*, vol. 5, 15; Ibn Abî Hâtim al-Râzi, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm*, vol. 6, 1753; al-Qurtubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, vol. 8, 74; Ibn Kathîr, *Tafsîr Ibn Kathîr*, vol. 2, 337.

Zamakhsharî[368] dan Abû Hayyân al-Andalusî,[369] menegaskan soal pelanggaran perjanjian, tetap tidak menafikan syarat masuk Islam.

Penulis-penulis awal, semisal Qatâdah (w. 117 H/ 736 M) dan Abû 'Ubayd (w. 224 H/ 838 M), tidak mengakui terjadinya *naskh* internal ini, baik sebagai pendapat sendiri maupun pendapat sahabat. Belakangan, Abû Dâwûd (w. 275 H/ 889 M), seorang penulis *naskh*, kemudian mengutip otoritas Ibn 'Abbâs sebagai sahabat yang berpendapat bahwa terdapat "pembatalan" (*naskh*) dan "pengecualian" (*istithnâ*) dengan potongan akhir ayat ini dan dengan ayat sesudahnya (Q.9/113:6).[370] Penisbatan ini tampak diragukan, karena nama Ibn 'Abbâs justeru muncul belakangan, luput dari perhatian penulis-penulis lebih awal. Penulis-penulis lain, semisal Ibn al-'Arabî[371] dan Makkî al-Qaysî,[372] mengutip pendapat ini berasal dari 'Abd al-Malik bin Habîb al-Azdî yang dikenal sebagai Ibn Habîb (w. 238 H), seorang tokoh fiqh Mâlikî, penulis kitab *Hurûb al-Islâm* (Perang-perang Islam), yang kredibilitasnya banyak dikritik oleh para kritikus *rijâl*.[373]

Pendapat tentang penganuliran internal ini kemudian diadopsi oleh Hibatullâh pada awal abad ke-5 H. seperti formulasi di atas sebagai patokan pengembangan penafsiran untuk kategorisasi ayat-ayat *mansûkh*. Seabad kemudian (abad ke-6 H), dalam karyanya yang tampak ditulisnya untuk diproyeksikan sebagai kritik terhadap anggapan ini, Ibn al-'Arabî mengutip hampir sama kata-perkata

---

[368]Al-Zamakhsharî, *al-Kashshâf*, vol. 2, 238.

[369]Abû Hayyân al-Andalusî, *al-Bahr al-Muhît*, vol. 5, 16.

[370]Sebagaimana dikutip al-Shawkânî, *Fath al-Qadîr*, vol. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 338.

[371]Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*,140.

[372]Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh*, 310.

[373]Menurut Abû Bakr bin Shaybah, banyak ulama yang menilai Ibn Habîb sebagai rawi yang *da'îf*, bahkan sebagian ulama menyebutnya berdusta. Ibn al-Fardâ mengakuinya sebagai tokoh fiqh, tapi tidak memiliki kapasitas cukup dalam ilmu hadîth. Ibn Hajar al-'Asqalânî sendiri menganggap penilaian ini paling fair, karena menurutnya kemungkinan rawi ini keliru mengutip pendapat-pendapat dari kitab-kitab orang lain, antara lain, karya Asad bin Mûsâ. Penilaian paling awal terhadap rawi ini sebagai pendusta dilontarkan oleh Ibn Hazm al-Andalusî. Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Tahdhîb al-Tahdhîb*, vol. 2, 610-611.

ungkapan Hibatullâh berkaitan *naskh* internal tersebut.[374] Penganuliran internal tersebut diterima oleh Ibn al-Bârizî dengan menyatakan bahwa ketentuan umum ayat pedang dianulir (*naskh*)—meski lebih dekat kepada pengertian *takhsîs*—dengan bagian akhir ayat.

Ibn Habîb menganggap kontradiksi internal dalam hanya satu ayat ini sebagai kasus "penganuliran" (*naskh*) dan "pengecualian" (*istithnâ*). Itu artinya bahwa "perintah" membunuh orang-orang *mushrik* Arab di mana pun dianggap tidak berlaku atau dikecualikan jika mereka bertobat (dari *shirk* atau *kufr*), mendirikan shalat, dan membayar zakat, karena mereka telah menjadi "saudara dalam agama" sesama muslim (Q.9/113:11).[375]

Pergeseran konsep *naskh* secara luas sebagai *takhsîs*, *taqyîd*, atau *bayân* di kalangan *mutaqaddimûn* ke *naskh* sebagai pembatalan secara spesifik di kalangan *muta'akhkhirûn* (*usûlîyûn*) dimulai sejak al-Shâfi'î (w. 204 H/ 820 M). Namun, karya *al-Risâlah* tampak tidak berpengaruh pada awal fase ini di kalangan *madhhab* lain, termasuk Mâliki, terutama di era Ibn Habîb, yang secara geografis dan epistemologis hukum memang berbeda. Pencampuradukan *naskh-istithnâ'* oleh Ibn Habîb tampak masih merupakan representasi tipe pemahaman *mutaqaddimûn*. Di kalangan *mutaqaddimûn* (1-3 H), seperti tampak pada Ibn 'Abbâs, *istithnâ'* dianggap sebagai *naskh*, seperti Q.26/47:224-226 dianggap dianulir (*mansûkh*) dengan pengecualian (ayat 227). Menurut Makkî al-Qaysî, Ibn 'Abbâs sering menggunakan istilah *naskh* untuk pengertian *istithnâ'* dalam banyak kasus serupa dalam al-Qur'an. Setidaknya, ada dua catatan Makkî al-Qaysî. Pertama, *istithnâ'* tersebut tidak hakiki (*majâz*), karena tidak ada kaitan antara yang dikecualikan (*mustathnâ*) dengan cakupan umumnya (*mustathnâ minhu*). Kedua, *naskh* hanya terjadi dalam satu kesatuan pernyataan yang terpisah (*munfasil*).[376]

---

[374] Lihat Hibatullâh, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 182-184; Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 139.

[375] Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh*, 310.

[376] Sebagaimana dikutip oleh al-Shâtibî, *al-Muwâfaqât*, vol. 2, 17.

Sedangkan, di kalangan *muta'akhkhirûn*, terutama kalangan *usûlîyûn*, baik Hanafî, Mâlikî, Shâfi'î, maupun Hanbalî, pengecualian (*istithnâ'*) dianggap sebagai salah satu bentuk *takhsîs*, meskipun kalangan Hanafî hanya membatasinya pada *istithnâ' mustaqil* (dalam kalimat terpisah).[377]

Kasus penganuliran internal (*self-abrogation, al-naskh al-dâkhilî*) seperti ini termasuk kategori "kasus penganuliran yang unik" (*gharîb/ajîb al-mansûkh*), sama dengan kasus penganuliran internal Q.5/112:105 (*ihtadaytum* menganulir *'alaykum anfusakum*)[378] dan Q.7/39:199, di mana bagian awal (*khudh al-'afw*) dan akhirnya (*wa a'rid 'an al-jâhilîn*) adalah *mansûkh*, sedangkan bagian tengahnya (*wạmur bi al-'urf*) adalah *muhkam*.[379] Keunikan tersebut adalah karena hanya dalam satu ayat yang pendek, menurut Ibn Habîb, sudah dianggap terjadi kontradiksi internal (*internal contradiction*) dalam hal makna yang dianggap tidak bisa dikompromikan (*ikhtilâf al-tadâdd*).[380]

Sebenarnya, ada tenggang waktu (*tarâkhî*) antara suatu pernyataan yang dianulir dan yang menganulir, seperti *takhsîs bi al-muttasil mustaqillan* (penjelasan spesifik dengan pernyataan langsung dengan kalimat tersendiri), seperti perintah "bunuhlah orang-orang *mushrik*" (Q.9/113:5) yang diikuti segera dengan larangan "jangan bunuh *ahl al-dhimmah*", atau *takhsîs gayr mustaqill* (penjelasan spesifik dalam satu kalimat yang saling terkait) dengan *istithnậ*, "puasalah pada bulan ini, kecuali pada tanggal sepuluh".[381]

---

[377]Mustafâ Zayd, *al-Naskh fî al-Qur'ân al-Karîm*, vol. 1, 122-123.

[378]Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 120-121; al-Suyûtî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qụrân*, vol. 2, 24.

[379]Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 129-130; al-Suyûtî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qụrân*, vol. 2, 24.

[380]Klasifikasi perbedaan menjadi perbedaan sebagai kontradiksi (*ikhtilâf al-tadâdd*) dan variasi (*ikhtilâf al-tanawwu'*) dikemukakan oleh al-Kirmânî. Lihat al-Suyûtî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qụrân*, vol. 2 , 31.

[381]Shams al-Dîn al-Asfihânî, *Sharh al-Minhâj li al-Baydâwî fî 'Ilm al-Usûl*, ed. 'Abd al-Karîm bin 'Alî bin Muhammad al-Namlah (Riyâd: Maktabat al-Rushd, 1999 M/ 1420 H), 462.

Menurut al-Fârisî dan Ibn al-Bârizî, ayat ini berisi "pembatalan sebagian hukum",[385] ungkapan interpretatif yang tampak dimaksudkan sebagai *takhsîs*, atau menurut Abû Dâwûd berdasarkan riwayat Ibn 'Abbâs, "pembatalan" (*naskh*) dan "pengecualian" (*istithnâ*) dari ketentuan umum ayat pedang. Akan tetapi, menurut al-Shawkânî, ayat ini juga kemudian dianulir oleh Q.9/113:36.[386] Penyebutan istilah *istithnâ* yang sebenarnya merupakan terminologi kalangan *mutaakhkhirûn* yang digunakan secara bersamaan dengan *naskh* tampak merupakan interpretasi bahwa yang dimaksud adalah pengecualian. Jika dianggap sebagai kasus pembatalan, klaim *naskh* yang menunjukkan sirkulasi kebingungan penafsiran para *mufassir* awal terjadi dengan tahap-tahap berikut: (1) Q.9/113:5 menganulir (*nâsikh*) ayat-ayat damai; (2) Q.9/113:5 teranulir (*mansûkh*) internal; (3) Q.9/113:5 teranulir (*mansûkh*) eksternal dengan Q.9/113:6; (4) Q.9/113:6 juga teranulir lagi dengan Q.9/113:36.

Ibn Kathîr mengemukakan dua penafsiran ayat ini. Pertama, perlindungan keamanan diberikan sebagai bagian dari strategi islamisasi. Dengan mengutip penafsiran Mujâhid melalui Ibn Abî Nujayh, ayat ini ditafsirkan sebagai memuat perintah memberi perlindungan keamanan untuk seseorang yang ingin mendengarkan pesan al-Qur'an, seperti beberapa utusan Quraysh, antara lain 'Urwah bin Mas'ûd, Mikraz bin Hafs, dan Suhayl bin 'Amr, yang datang satu persatu kepada Rasulullah pada moment Hudaybiyah. Kharisma beliau di kalangan kaum muslim yang melebihi kharisma penguasa, menurut Ibn Kathîr, merupakan faktor utama terjadinya islamisasi. Kedua, penafsiran lebih ekstensif adalah bahwa perlindungan diberikan kepada non-muslim yang memasuki "daerah Islam" (*dâr al-Islâm*), baik untuk melaksanakan suatu misi, perdagangan, perdamaian, atau pembayaran *jizyah*.[387]

---

[385]al-Fârisî, *al-Mûjaz*, 251; Ibn al-Bârizî, *Nâsikh al-Qur'ân al-'Azîz*, 22.
[386]Sebagaimana dikutip al-Shawkânî, *Fath al-Qadîr*, vol. 1, 338.
[387]Ibn Kathîr, *Tafsîr Ibn Kathîr*, juz 2, h. 338.

Ayat ini dipahami atas dasar dua pengandaian. Pertama, atas dasar klaim *naskh*, perintah melindungi orang *mushrik* yang meminta perlindungan merupakan pesan ayat yang dianggap kontradiktif dengan—atau lebih kuat (superior) maknanya dibanding—perintah perang. Namun, penganuliran ini menjadi absurd, ketika perintah memberi perlindungan tersebut kemudian juga dianulir dengan ayat perang (Q.9/113:36). Penganuliran antarayat ini, akhirnya, tunduk di bawah skema logik *mufassir* dalam memahami ayat mana yang paling dominan yang mewakili ide al-Qur'an. Para *mufassir* umumnya memahami Q.9/113:5 sebagai perintah final perang terhadap kaum *mushrik* dan perang ofensif—dipahami secara subjektif—dianggap sebagai media islamisasi dengan alasan *kufr*.

Penafsiran *mainstream* ini secara logis seharusnya berujung pada kesimpulan non-kontradiksi antara kedua ayat. Sedangkan, sebagian *mufassir* menganggap bahwa Q.9/113:36 yang memuat perang defensif secara eksplisit sebagai perintah yang statusnya lebih kuat. Kedua, atas dasar *istithnâ'*, perintah perang tersebut tetap merupakan perintah yang berlaku umum dan dikecualikan dalam konteks perlindungan, sehingga, seperti dijelaskan Makkî al-Qaysî tentang penggunaan *naskh* oleh Ibn 'Abbâs, merupakan *takhsîs al-'âmm*. [388]

b Q.9/113:29 tentang pembayaran *jizyah*

قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا
حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟
ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ

Ayat ini lebih dikenal sebagai *âyat al-jizyah* atau *âyat al-qitâl* dibanding sebagai *âyat al-sayf*. Menurut al-Nahhâs, ada empat pendapat ulama tentang status ayat ini. Pertama, ayat ini seperti halnya *âyat al-sayf* menganulir sebagian ayat-ayat

[388] Ibn 'Âshûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr* (Tunis: al-Dâr al-Tûnisiyah, 1984), juz 10, h. 117.

kesabaran dan pemberian maaf (*âyât al-sabr*; *âyât al-safh wa al-'afw*) ketika umat Islam teraniaya di Makkah.[388] Kedua, ayat ini menganulir Q.9/113:5, sebagaimana dikemukakan oleh Shaydhalah (Shaydalah).[390] Ketiga, ayat ini merupakan penjelasan (*tabyîn*) firman Allah "perangilah orang-orang *mushrik*" (Q.9/113:36) dan merupakan perintah untuk memungut pajak (*jizyah*) dari *Ahl al-Kitâb*. Dengan penjelasan ini, dibedakan bahwa yang dimaksud dengan orang-orang *mushrik* adalah bukan *Ahl al-Kitâb*.[391] Penjelasan ini muncul karena sebagian ulama menyamakan kedua kelompok ini. Keempat, ayat ini berisi pengecualian bahwa perintah untuk membunuh setiap orang *mushrik* (Q.9/113:5) tidak berlaku terhadap *Ahl al-Kitâb* yang membayar pajak, sebagaimana halnya anak-anak dan wanita.

Ulama berbeda pendapat tentang kebolehan membunuh para pendeta (*ruhbân*) yang tidak membayar pajak. Sebagian ulama berpendapat bahwa mereka tidak boleh dibunuh, karena secara semantik, kata "*qâtilû*" menunjukkan timbal-balik yang, setidaknya, terjadi dari dua orang yang secara aktif mengkondisikan perang, yang tidak mungkin dilakukan umumnya oleh pemuka agama murni (*ruhbân*), anak-anak, dan wanita. Di samping itu, ayat tersebut secara linguistik dipahami berisi perintah perang hanya terhadap orang yang tidak bertuhan, karena kata "*Allâh*" bermakna "tuhan" (dari kata "*ilâh*" menurut Sibawayh, atau "*al-ilâh*" menurut al-Farrâ), dan tidak memiliki keyakinan eskatologis.[392] Analisis linguistik ini tampak agak "inklusif" dari penafsiran *mainstream*, meski tetap problematis karena luasnya cakupan agama, termasuk kepercayaan lokal.

---

[389]Abû Ja'far al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Masûkh*, 31, 160; al-Fârisi, *al-Mûjaz*, 251; Ibn al-Bârizî, *Nâsikh al-Qur'ân al-'Azîz wa Mansûkhuh*, 22.

[390]Abû Ja'far al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 160; al-Suyûtî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qurân*, vol. 2, 24.

[391]Abû Ja'far al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 160

[392]Ibid., 160-161.

Menurut Ibn Taymîyah, sebagaimana dikemukakan, ayat ini merupakan *âyat al-sayf* yang secara spesifik memerintahkan perang melawan *Ahl al-Kitâb*, di samping Q.9/113:5 yang secara spesifik memerintahkan perang melawan orang-orang *mushrik*. Dengan demikian, Ibn Taymîyah melihat dua ayat tersebut ditujukan kepada komunitas berbeda dan tentu saja tidak saling bertentangan. Oleh karena itu, penganuliran tersebut tidak menggunakan nalar ini, tidak pula atas dasar ciri utama *âyat al-sayf* penganulir yang memuat perintah perang secara tegas (*itlâq qatl al-kuffâr*), baik defensif atau ofensif.[393]

Klaim penganuliran Q.9/113:5 dengan ayat ini tampaknya didasarkan atas anggapan berikut. Pertama, perintah perang secara mutlak yang sesungguhnya secara kontekstual dan spesifik ditujukan kepada komunitas orang-orang *mushrik* Arab (Q.9/113:5) bertentangan dan bukan merupakan perintah yang lebih kuat dan dominan dibandingkan perintah perang terhadap orang-orang kafir dan alternatif dengan membayar pajak (*jizyah*) sebagai imbalan atas kekalahan perang. Meski demikian, sebagian ulama menolak pembayaran pajak sebagai pengganti alasan perang (*kufr*).[394] Kedua, sebagai ayat pertama yang secara lebih luas spesifik berisi perintah perang ditujukan kepada *Ahl al-Kitâb* dan komunitas non-muslim di luar Arab, domain cakupan lebih luas daripada komunitas orang-orang *mushrik* Arab. Turun setelah Islam sudah tersebar di kawasan Hijâz, ayat ini berkaitan dengan ekspedisi Tabûk pada bulan Rajab tahun 9 H/ 630 M untuk mempertahankan diri dari serangan Byzantium.[395] Akan tetapi, pendapat ini dibantah oleh al-Suyûtî, antara lain, karena ayat ini menjadi *takhsîs* ayat pedang.[396]

---

[393]Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 71.

[394]Lihat bahasan sebelumnya tentang alasan perang pada pembahasan *bughâh*.

[395]Reuven Firestone, *Jihâd: the Origin of Holy War in Islam*, 64.

[396]al-Suyûtî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qurân*,vol. 2, 24.

c. Q.47/95:4 tentang pembebasan tawanan perang

فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا۟ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ۚ ذَٰلِكَ وَلَوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَٱنتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَا۟ بَعْضَكُم بِبَعْضٍ ۗ وَٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَٰلَهُمْ

Maka apabila kamu bertemu dengan orang-orang kafir, pancunglah batang leher mereka. Sampai batas apabila kamu telah melumpuhkan (gerak) mereka, kuatkanlah ikatan mereka, lalu (kamu boleh) membebaskan mereka sesudah(nya) atau menerima tebusan sampai perang meletakkan beban-bebannya. Demikianlah, seandainya Allah menghendaki, niscaya Dia akan membinasakan mereka, tetapi Dia hendak menguji sebagian kamu dengan sebagian yang lain dan orang-orang yang gugur pada jalan Allah, maka Allah tidak akan menyia-nyiakan amal mereka.

Berkaitan dengan tawaran pembebasan tawanan perang, setidaknya, ada tiga pendapat yang berkembang. Pertama, pendapat yang dikemukakan oleh al-Hasan, al-Dahhâk, dan 'Atâ bahwa ayat tersebut menganulir (*nâsikh*) ayat pedang, karena tawanan perang tidak boleh dibunuh.[397] Kedua, pendapat bahwa ayat tersebut dianulir (*mansûkh*) oleh ayat pedang, karena tawanan perang harus dibunuh, tidak boleh dibebaskan tanpa atau dengan tebusan, baik kepada tawanan dari kalangan penyembah berhala (*ahl al-awthân*), seperti dikemukakan oleh Ibn Jurayj, hanya orang-orang kafir Arab, seperti dikemukakan oleh al-Suddî dan ulama Kûfah, atau semua orang kafir, seperti dikemukakan oleh kalangan ulama rasionalis

[397]Abû Ja'far al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 158, 209. Khusus berkaitan dengan pendapat al-Dahhâk, terdapat keterangan berbeda. Diriwayatkan, al-Dahhâk juga memiliki dua pendapat berbeda tentang Q.47/95:4, yaitu pendapat bahwa ayat tersebut adalah *mansûkh* dengan ayat pedang, sebagaimana diriwayatkan oleh Ibn al-'Arabî dalam *Ahkâm al-Qur'ân* dan pendapat bahwa ayat tersebut adalah *muhkam* (*nâsikh*) terhadap ayat pedang, sebagaimana diriwayatkan oleh al-Tabarî dalam *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*. Lihat al-Dahhâk, *Tafsîr al-Dahhâk*, vol. 2, 761-762.

BAB IV
DARI TEKS KE KONTEKS: KRITIK ATAS PENGANULIRAN AYAT-AYAT DAMAI

A. Kritik *Ta'wîl* Teks (*Nass*)

1. Penganuliran Ayat-ayat Damai

Penganuliran "ayat-ayat damai" (*âyât al-silm, peace-verses*), atau dalam istilah Tâhâ "ayat-ayat persuasi" (*âyât al-ismâh*),[1] menurut Ibn 'Abbâs (w. 67-68 H/ 687-686 M) berdasarkan riwayat Abû 'Ubayd (w. 224 H/ 838 M), sebagaimana dikemukakan, menekankan tiga hal, yaitu anjuran tidak memberi ampun orang-orang kafir, menolak ajakan berdamai, dan penegasan misi politis Nabi sebagai penguasa (*musaytir*) atau seorang tiran (*jabbâr*). Nalar ini tampak bergeser dari ideologi ke aksi, seperti tampak pada penafsiran Ibn 'Abbâs riwayat 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî (w. 429 H), seperti penekanan kebolehan melakukan agresi, pembalasan dengan yang lebih berat, kebolehan perang di bulan suci, dan penekanan aktivisme.

Ayat-ayat damai yang diklaim teranulir bisa diklasifikasi kepada tiga macam sebagai berikut:

---

[1] Mahmûd Muhammad Tâhâ. *al-Risâlah al-Thâniyah min al-Islâm* dalam www.alfikra.org; *The Second Message of Islam*, trans. Abdullahi Ahmed An-Na'im (Syracuse: Syracuse University Press, 1987), 134.

terjadi pada *kulliyât*, meskipun dari segi akal mungkin saja terjadi. Hal itu dibuktikan oleh induksi secara sempurna".[10] Fundamen ini menjadi spirit berbagai ketentuan spesifik tentang interaksi Islam dan non-Islam, seperti regulasi perang defensif. Ketika menafsirkan Q.2/87:256, AbdullahYusuf Ali, antara lain, menjelaskan bahwa agama tidak boleh dipaksakan karena menyangkut penghayatan iman dan keinginan pemeluknya, sehingga keberagamaan menjadi tidak bermakna jika dibangun di atas pemaksaan.[11]

Kedua, secara teologis, kebebasan beragama bisa dilihat dari beberapa sisi. Pertama, agama sebenarnya bukan wewenang Nabi untuk memaksakannya, melainkan wewenang tuhan yang secara eskatologis untuk menghukum pembangkangnya di akherat, karena Nabi hanya sebagai penyampai (*nadhîr*; *bashîr*). Argumen eskatologis ini menjadi alur uraian ayat-ayat tentang penyebaran Islam, terutama selama fase Makkah. Oleh karena itu, Nabi diperintahkan untuk mengatakan kepada orang-orang kafir bahwa beliau tidak bertanggungjawab atas apa yang dilakukan para pembangkang, begitu juga sebaliknya. Alasan ini menjadi dasar larangan saling mengganggu. Kedua, kemajemukan adalah sesuatu yang memang dihendaki oleh Tuhan, seperti dalam Q.10/51:99. Ketiga, menurut al-Qur'an (Q.2/87:256), batas antara kebenaran (*rushd*) dan kesesatan (*ghay*) telah jelas, sehingga menganut suatu agama tinggal persoalan pilihan.

Dalam ayat-ayat yang diklaim teranulir sendiri, sebenarnya terkandung alasan-alasan fundamental, baik secara teologis maupun moral, mengapa pemaksaan agama dilarang. Pertama, ayat-ayat yang menekankan alasan-alasan teologis tertentu, yaitu larangan pencampuran keyakinan, sehingga setiap pemeluk agama dibebaskan menjalankan agamanya masing-masing (Q.109/18:6):[12]

Bagimu agamamu, dan bagiku agamaku.

---

[10] Al-Shâtibî, *al-Muwâfaqât*, vol. 2, 78-79.

[11] Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: Text, Translation, and Commentary* (Beirut: Dâr al-'Arabîyah li al-Tibâ'ah wa al-Nashr wa al-Tawzî', 1968), 103.

[12] Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, t.th.), 253. Ayat ini bukan memerintahkan untuk mengakui keyakinan agama lain. Lihat latar belakang turun ayat dalam al-Suyûtî, *Lubâb al-Nuqûl*, 218; al-Wâhidî, *Asbâb al-Nuzûl*, 240

Ayat-ayat lain yang serupa adalah tentang kemajemukan sebagai kehendak Tuhan (Q.10/51:99),[13] tentang larangan mencela sembahan agama lain karena berakibat akan saling mencela (Q.6/55:108),[14] dan tentang penekanan bahwa kebebasan beragama adalah karena kebenaran dianggap telah jelas (Q.2/87:256).[15]

Kedua, komitmen untuk tidak saling mengganggu yang diungkapkan dengan pernyataan bahwa semua perbuatan menjadi tanggung jawab pelakunya. Ini berarti bahwa meski orang-orang kafir melakukan penindasan, dakwah tetap dilakukan. Klaim penganuliran ayat-ayat ini mengacu kepada kaedah penganuliran Hibatullâh (w. 410 H/ 1019 M) bahwa setiap ayat dalam al-Qur'an yang memuat ungkapan "dan bagi kami perbuatan-perbuatan kami, dan bagi kalian perbuatan-perbuatan kalian" dianulir oleh *âyat al-sayf*.[16] Termasuk dalam kategori ini adalah Q.28/49:55[17] berikut:

> *Apabila mereka mendengar perkataan yang tidak bermanfaat, mereka berpaling darinya dan berkata: "Bagi kami perbuatan-perbuatan kami dan bagi kalian perbuatan-perbuatan kalian,* salâm 'alaykum *(keselamatan bagi kamu), kami tidak ingin bergaul dengan orang-orang jahil."*

Ayat-ayat lain yang serupa adalah Q.10/51:41,[18] Q.6/55:69.[19]

---

[13] Lihat Ibn al-Jawzi, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 180.

[14] Ayat ini melarang mencela sembahan orang kafir, apalagi membunuh para penyembahnya. Lihat Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 156.

[15] Ayat ini menyelaskan agama sebagi keyakinan hati yang tidak bisa dipaksakan dan makna ini sesuai dengan latar belakang turunnya ayat. Lihat Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, h. 92-94; Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ân* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980), h. 57-58. Lihat juga Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, ed. al-Shaykh Zakariyâ 'Umayrât (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 2006), 61.

[16] Hibatullâh ibn Salâmah, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, ed. Zuhayr al-Shâwîs dan Muhammad Kan'ân (Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 1404), 211.

[17] Lihat Makki al-Qaysî, *al-Îdâh*, 375-376; Bandingkan dengan Ibn al-Jawzi, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 205.

[18] Lihat tiga kritik atas penganuliran ini dalam Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 179.

[19] Ayat ini hanya memuat pernyataan (*khabar*) bahwa Nabi harya berkewajiban menyampaikan dakwah, tidak bertanggung jawab atas dosa-dosa pembangkang. Lihat Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 154; Abû Ja'far al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fi al-Qur'ân al-Karîm* (Cairo: al-Maktabah al-Azhariyah li al-Turâth, 1987), 133.

dasar para *fuqahâ'* menetapkan fatwa mereka. Perbedaan yang terjadi hanya karena perbedaan memaknai fundamen ini. Mengetahui ha-hal fundamental ini menjadi pilar pemahaman dan penalaran. Mengetahui rincian persoalan tanpa mengetahui fundamennya hanya menjadikan seseorang taklid dan lemah dalam berpikir.[5] Hukum timbal-balik ini sealur dengan "aturan emas" (*golden rule*) yang menjadi rujukan berbagai aturan dalam filsafat etika yang menyatakan "perlakukan orang lain bagaimana kamu juga ingin diperlakukan" atau "jangan perlakukan orang lain dengan cara yang kamu sendiri tidak ingin orang lain memperlakukannya terhadapmu".[6] Dalam hal ini, "jangan memaksakan agama kepada orang lain jika kamu sendiri tidak ingin dipaksa dengan cara yang sama". Al-Qur'an menganggap substansi hukum ini sebagai bagian dari ajaran Islam yang prinsipil (*usûl*, bukan *furû'/fusûl*),[7] atau universal (*kulliyât*, bukan *juz'iyât*).[8] Kebebasan atas dasar hukum timbal-balik tersebut menyangkut ajaran moral al-Qur'an yang menjadi elan dasar ajaran Islam seluruhnya yang mendasari ajaran legal-spesifiknya, sama halnya dengan keyakinan (teologi).[9] Al-Shâtibî (w. 790 H) pernah mengatakan, "sesungguhnya *naskh* tidak

---

[5] Makki al-Qaysi, *al-Îdâh li Nâsikh al-Qur'ân wa Mansûkhih wa Ma'rifat Usûlih wa Ikhtilâf al-Nâs Fih*, ed. Ahmad Hasan Farhât (Jeddah: Dâr al-Manârah, 1986 M/ 1406 H), 174-175.

[6] Lihat Lihat Marcus G. Singer, "Golden Rule", *The Encyclopaedia of Philosophy*, vol. 6, ed. Paul Edwards (New York: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press dan London: Collier Macmillan Publishers, 1967), 483-487.

[7] Menurut Tâhâ, *usûl* adalah prinsip etis yang bersifat abadi. Salah satu prinsip etis tersebut adalah kebebasan. Tapi, kebebasan tersebut dibatasi oleh resiprositas dan menggunakannya secara (*husn al-tasarruf*). Lihat Mahmûd Muhammad Tâhâ, *al-Risâlah al-Thâniyah min al-Islâm*, dalam www.alfikra.org *The Second Message of Islam*, 51-55, 64-68.

[8] al-Shâtibî menyebut prinsip-prinsip moral, seperti: keadilan, kejujuran, memberi maaf, dan menolak debat dengan cara terbaik, yang menyertai peletakan hukum Islam (seperti shalat) dan prinsip teologi, di fase awal Islam. Al-Shâtibî, *al-Muwâfaqât fi Usûl al-Shari'ah*, vol. 2, ed. 'Abdullâh Darrâz (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), 77-78.

[9] Lihat Fazlur Rahman, "Islam: Challenges and Opportunities", dalam *Islam: Past Influence and Present Challenge*, ed. Alford T. Welch dan Pierre Cachia (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), 325-326.

kepada pengangkatan 'Alî oleh pamannya, 'Abbâs. Baiat 'Abbâs kepada 'Alî dengan mengatkan, "Ulurkan tanganmu! Aku hendak berbaiat kepadamu" yang diikuti kemudian oleh peserta menjadi dasar pengesahannya.[454]

Al-Mâwardî sendiri hidup sebagai hakim beraliran fiqh Shâfi'î pada masa pemerintahan al-Qâdir di masa Dinasti Abbâsiyah,[455] dinasti yang dibangun di atas solidaritas kelompok (*'asabîyah*) 'Alî sebagai *raison d'être*nya. Pada era ini, *imâmah* disakralkan dengan dianggap sebagai pendelegasian otoritas Tuhan. Di tangan al-Mâwardî lah, lahir *fiqh al-siyâsah* yang pada dasarnya mengangkat masa lalu sebagai normatif bagi masa sekarang. Betul bahwa ia memberi pendasar shari'ah bagi "hukum-hukum kesultanan", tapi penjelasannya tidak melampaui sekadar menggambar dan menjustifikasi keadaan politik yang sedang dihadapi. Setelah al-Mâwardî, *fiqh al-siyâsah* berkembang beberapa fase (al-Ghazâlî dan sesudahnya) yang akhirnya mengakui bahwa hukum hanya terwujud dengan kekuatan.[456]

Tirani dinasti-dinasti dalam Islam yang sebenarnya dibangun dengan politik "kekuatan dan dominasi" dan pewarisan tahta secara herediter, tentu saja, tidak bisa secara totalitas ditimpakan atas kesalahan teori politik *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*. Namun, ada hubungan logis yang bisa ditarik antara politik "dominasi dan kekuatan" dalam sejarah Islam dengan justifikasi dominasi dan kekuatan suku Quraysh bagi calon imam mewarnai literatur-literatur *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*, yang dijustifikasi dengan pernyataan Abu Bakar sebagai kata akhir sikap politik pada pertemuan Saqîfah Banî Sa'îdah, kemudian dikokohkan dengan hadîth bahwa "para imam (haruslah) berasal dari suku Quraysh" yang dipahami secara tekstual.[457]

---

[454] Abû al-Hasan al-Mâwardî, *al-Ahkâm al-Sultâniyah*, ed. 'Imâd Zakî al-Bârûdî (Cairo: al-Maktabah al-Tawfîqiyah, t.th.), 21-22.

[455] Ibn Qâdî Shuhbah, *Tabaqât al-Shâfi'îyah al-Kubrâ* (Beirut: 'Âlam al-Kutub, 1407 H), 230-232.

[456] Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *al-Din wa al-Dawlah*, 86.

[457] Lihat al-Bayhaqî, *al-Sunan al-Kubrâ*, vol. 3, ed. Muhammad 'Abd al Qâdir 'Atâ (Makkah: Maktabat Dâr al-Bâz, 1994), 121. Menurut Yûsuf al-Qaradâwî, hadîth tersebut

Pertama, ayat-ayat teranulir yang memuat nilai (*qîmah*) dan prinsip yang menentukan arah penyebaran Islam, yaitu: (a) ayat-ayat tentang kebebasan beragama; (b) ayat-ayat pemberian peringatan (*âyât al-indhâr*), yaitu ayat-ayat tentang prinsip bahwa misi Nabi hanya sebagai penyampai risalah agama, bukan pengemban misi politik sebagai pemaksa/tiran (*jabbâr*), penanggung-jawab (*wakîl*), pemelihara (*hafîz*), atau penguasa (*musaytir*); (c) ayat-ayat tentang prinsip penyebaran Islam tanpa kekerasan.

Kedua, ayat-ayat teranulir yang memuat perintah sebagai penerapan dari nilai dan prinsip tersebut dalam berinteraksi dengan komunitas non-muslim, yaitu: (a) ayat-ayat kesabaran (*âyât al-sabr*); (b) ayat-ayat pemberian maaf dan tidak menuntut balas (*âyât al-'afw wa al-safh*); (c) ayat-ayat "berpaling" (*âyât al-i'râd*) untuk tidak membalas perlakuan buruk orang-orang yang menolak Islam; (d) ayat-ayat perintah menyerahkan urusan kepada Allah; (e) ayat-ayat perintah berlaku baik; (f) ayat-ayat perintah mengindahkan perjanjian damai (*âyât al-muwâda'ah/ al-mu'âhadah/ al-muhâdanah*).

Ketiga, ayat-ayat teranulir yang pada dasarnya memuat larangan, yaitu ketika terjadi ketegangan (*tension*) hubungan antarpemeluk agama yang mengarah kepada perang yang sebenarnya tidak diinginkan, sehingga perlu ditentukan regulasi, yaitu: (a) ayat-ayat tentang perintah menjaga hubungan baik dengan orang-orang kafir, semisal dengan menghindari terjadinya berperang; (b) ayat-ayat regulasi jika perang tak terhindarkan yang memuat: prinsip tentang hukuman setimpal (*mu'âwadah*; *reciprocity*), ketentuan perang defensif, dan larangan berperang di tempat dan bulan suci, serta larangan melanggar syiar-syiar Allah.

Di samping dalam karya-karya *naskh* dan tafsir al-Qur'an, sebagian dari ayat-ayat damai disebut dalam karya-karya fiqh, seperti *al-Umm* karya al-Shâfi'î,[2] karena persoalan ini juga menjadi bagian bahasan bab *jihâd*, *siyar*, atau *maghâzî*.

---

[2] Lihat al-Shâfi'î, *al-Umm*, vol. 7 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1997 M/ 1417 H), 168.

a. Ayat-ayat tentang kebebasan beragama

Riwayat Abû 'Ubayd (w. 224 H), sebagaimana dikemukakan, tidak memuat pendapat Ibn 'Abbâs tentang penganuliran ayat-ayat ini, kecuali Q.109/18:6 dalam riwayat al-Baghdâdî (w. 429 H). Ayat lain, Q.2/87:256, menurut sebagian ulama berdasarkan riwayat Ibn Kathîr (w. 774 H), dianggap teranulir oleh Q.9/113:73, Q.8/88:123 dan Q.48/111:61 yang disebut sebagai "ayat-ayat perang" (*âyât al-qitâl*).[3] Tidak ada kaedah spesifik—sejauh pengetahuan penulis—tentang penganuliran ayat-ayat ini. Penganuliran secara masif tampak berkembang secara komunal melalui analogi dan penukilan (*naql*) tidak kritis para *mufassir*, sebagaimana tampak dari kritik-kritik Ibn al-Jawzî (w. 597 H), dengan bertolak dari penyimpulan dari makna ayat-ayat lain yang teranulir.

Dari 20 ayat tentang kebebasan beragama yang diklaim teranulir, hanya 2 ayat tergolong *madanîyah* (Q.2/87:139, 256). Itu artinya bahwa sebagian besar ayat tersebut turun sebelum hijrah ke Yathrib. Ini tidak hanya menunjukkan bahwa prinsip ini sangat penting, karena dijelaskan dalam fase-fase awal Islam, melainkan juga hal itu sebagai representasi respon dialogis al-Qur'an dengan realitas sejarah orang-orang kafir Makkah yang intensif melakukan penolakan dan penindasan, sehingga al-Qur'an perlu meletakkan prinsip yang mendasari dan mengarahkan penyebaran Islam.

Penganuliran ayat-ayat ini bisa dikritisi dari point-point berikut. Pertama, secara moral, kebebasan beragama adalah hak yang melekat secara universal pada semua manusia dan diakui sendiri oleh al-Qur'an bersifat permanen.[4] Elemen yang mendasarinya adalah hukum timbal-balik (*mu'âwadah*; *reciprocity*). Ketika menafsirkan ayat "Kami tetapkan terhadap mereka di dalamnya (Taurat) bahwa bahwa jiwa (dibalas) dengan jiwa" (Q.5/112:45), Makkî al-Qaysî (w. 437 H) berkomentar bahwa hal ini adalah "fundamen fiqh dan agama" (*asl al-fiqh wa al-dîn*) yang menjadi

[3] Ibn Kathîr, *Tafsîr Ibn Kathîr*, vol. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), 312.

[4] Lihat, misalnya, (Q.17/50:15).

Q.34/58:25,[20] Q.42/62:15,[21] dan Q.2/87:139,[22]

Ketiga, janji balasan di akherat bahwa Tuhan akan menutuskan perselisihan respon manusia mengenai agama yang dianggapnya benar dalam Q.10/51:46 [23] berikut:

> *Sungguh pasti, jika Kami perlihatkan kepadamu sebagian dari janji Kami kepada mereka, atau Kami wafatkan engkau, kepada Kami jualah mereka kembali, kemudian Allah menjadi saksi atas apa yang mereka kerjakan.*

Ayat-ayat lain yang serupa adalah Q.6/55:159,[24] Q.31/57:23,[25] Q.39/59:3,[26] Q.39/59:15,[27] Q.39/59:46.[28] dan Q.40/60:12.[29]

Keempat, ayat yang memuat ungkapan "berbuatlah semaksimal mungkin, kami juga akan berbuat" atau semaknanya. Menurut para *muhaqqiq*, ayat ini memuat ancaman (*tahdîd, wa'id*) yang bermakna bahwa orang-orang kafir berhak berbuat apa pun, tapi mereka akan diganjar di akherat. Dengan alasan eskatologis-teologis ini, ayat-ayat ini tidak bisa dianulir.[30] Dalam kategori ini termasuk Q.11/52:121,[31] Q.6/55:135, [32] dan Q.39/59:39-40.[33] Ayat pertama,

---

[20] Lihat Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 211. Bandingkan dengan Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 187.

[21] Lihat Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 219.

[22] Lihat ibid., 53.

[23] Lihat ibid., 180.

[24] Menurut Ibn Qutaybah, sebagaimana dikutip Ibn al-Jawzî, ayat ini menyatakan bahwa Nabi tidak berhak mengatur urusan mereka sedikit pun, atau bahwa Nabi tidak bertanggung jawab atas persoalan balasan di akherat atas pembangkangan mereka. Lihat ibid., 161.

[25] Ayat ini menghibur Nabi agar tidak sedih menghadapi penolakan mereka, sehingga makna ini tidak bertentangan dengan perintah perang. Lihat ibid., 208.

[26] Ayat ini menjelaskan bahwa apa yang diperdebatkan oleh orang-orang kafir, sehingga mereka menolak Islam, akan diputuskan dan diganjar oleh Allah di akherat, bukan di dunia. Lihat ibid., 215.

[27] Lihat ibid.

[28] Lihat ibid., 216.

[29] Seperti ayat-ayat lain dalam kategori ini, konteks ayat ini bersifat teologis, yaitu menjelaskan pengganjaran di akherat yang tidak mungkin teranulir. Lihat Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ân*, 719.

[30] Lihat Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, h. 183.

[31] Lihat ibid., 182-183.

[32] Lihat ibid., 157.

[33] Lihat Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 192.

misalnya, dianggap teranulir:

> *Katakanlah kepada orang-orang yang tidak beriman, "Berbuatlah menurut kemampuan maksimalmu, sesungguhnya Kami pun akan berbuat."*

b. Ayat-ayat tentang pembatasan misi kenabian (*âyât al-indhâr*)

Perkembangan awal klaim *naskh* ayat-ayat ini bisa diketahui dari pendapat Ibn 'Abbâs melalui riwayat Abû 'Ubayd, yaitu teranulirnya Q.50/34:45 dan Q.88/68:22 dari tujuh ayat teranulir. Ada dua jenis ayat yang teranulir. Pertama, ayat-ayat yang menjelaskan pembatasan misi kenabian (profetik) Nabi Muhammad sebagai pengemban peran keagamaan murni untuk menyampaikan risalah agama yang umumnya ditekankan pada peran sebagai pemberi peringatan siksa akherat (*nadhîr, mundhir, mudhakkir*). Kedua, ayat-ayat yang menjelaskan bahwa Nabi bukan pemaksa/tiran (*jabbâr*), penanggung-jawab (*wakîl*), pemelihara (*hafîz*), atau penguasa (*musaytir*). Di samping karena intensitas tekanan orang-orang kafir Makkah, peringatan (*indhâr*) diutamakan dalam ayat-ayat tersebut daripada pengabaran dengan janji kenikmatan (*tabshîr*), karena upaya mencegah dari melakukan larangan diutamakan daripada anjuran melakukan perintah.[34]

Kata "*jabbâr*" adalah istilah pertama yang muncul dalam fase Makkah dan hanya sekali turun, yaitu dalam konteks celaan orang-orang kafir Makkah terhadap dakwah Nabi yang kemudian disikapi dengan perintah dakwah dengan cara damai dengan al-Quran (Q.50/34:45).[35] Setelah itu, kata "*wakîl*" yang muncul pertama kali dalam fase Makkah (Q.17/50:54) sebagai "orang yang bertanggung-jawab

---

[34] Nizâm al-Dîn al-Hasan bin Muhammad bin Husayn al-Qummî al-Naysâbûrî, *Gharâ'ib al-Qur'ân wa Raghâ'ib al-Furqân*, vol. 3, ed. al-Shaykh Zakarîyâ 'Umayrât (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1996 M/ 1416 H), 555.

[35] Lihat Ibn Jarîr al-Tabarî, *Jâmi' al-Bayân*, vol. 22, 383.

atau menentukan nasib seseorang"[36] dalam konteks penjelasan argumen kebangkitan untuk menegaskan penciptaan. Setidaknya, ada tiga penafsiran kata "*wakîl*", khususnya dalam ayat ini, yaitu: pengayom (pendapat Ibn 'Abbâs), pemelihara (al-Farrâ), dan orang yang bertanggung-jawab memberi hidayah dan mengendalikan keinginan audiens dakwah.[37] Kata "*hafîz*"[38] muncul pertama kali (Q.6/55:104) dalam konteks di mana bukti-bukti kebenaran Islam telah dikemukakan, sehingga menerima atau menolak Islam hanya persoalan kebebasan memilih.[39] Kata "*musaytir*" (penguasa)[40] muncul hanya dalam Q.88/68:22 juga dalam konteks larangan pemaksaan agama.[41]

Sebanyak 27 ayat yang diklaim teranulir dapat diklasifikasikan sebagai berikut:

Pertama, ayat-ayat tentang peran Nabi sebagai orang yang hanya menyampaikan (*balâgh*) misi Islam, atau sebagai pemberi peringatan (*nadhîr, mundhir*) yang dikenal sebagai "ayat-ayat pemberian peringatan" (*âyât al-indhâr*), seperti Q.38/38:70[42] berikut:

---

[36] Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an*, 426. Kata "*wakîl*" semula bermakna "orang yang dijadikan pegangan dalam mengatasi sesuatu". Lihat al-Râghib al-Isfahânî. *al Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân* (edisi Dâr al-Ma'rifah), 532-533; Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 123.

[37] Ibn al-Jawzî. *Nawâsikh al-Qur'ân*, 191.

[38] Kata "*hafîz*" semula bermakna "keadaan diri yang memungkinkan dilaksanakannya sesuatu sesuai dengan pemahaman", sehingga sering menjadi lawan "lupa", namun kemudian berkembang menjadi "mengawasi", "memelihara", dan "mengontrol". Lihat al-Râghib al-Isfahânî. *al-Mufradât fî Gharîb al-Qurân* (edisi Dâr al-Ma'rifah), 124. Lihat juga Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 124 merujuk ke karyanya, *al-Amad al-Aqsâ fî Asmâ Allâh al-Husnâ wa Sifâtih al-'Ulâ*.

[39] Lihat Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 155-156.

[40] Katu "*musyatir*" semula bermakna "membatasi sebagaimana batas garis" (al-Râghib al-Isfahânî, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qurân*, 232), sehingga berkembang menjadi "memerintah", "mendominasi", "melakukan kontrol", "menguasai", dan "memperoleh kekuasaan, supremasi, atau otoritas". Lihat *Hans Wehr: A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. J. Milton Cowan (Wisbaden: Otto Harrassowitz, 1971), 448. Ada pendapat bahwa *musaytir* berasal dari kata *sutara* (menulis, menghasilkan/mengungkap) dengan anggapan bahwa huruf *yâ* pada *saytara* hanya tambahan. Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 225.

[41] Ibn al-Jawzî. *Nawâsikh al-Qur'ân*, 252.

[42] Konteksnya tentang kisah Nabi Âdam as. yang hanya bisa diketahui dengan wahyu. Lihat ibid., 214.

Tidak diwahyukan kepadaku, melainkan bahwa sesungguhnya aku hanya seorang pemberi peringatan yang nyata.

Termasuk dalam kategori ini juga adalah Q.35/43:23,[43] Q.19/44.39,[44] Q.27/48:92,[45] Q.11/52:12,[46] Q.15/54:89,[47] Q.46/66:9,[48] Q.16/70:82,[49] Q.29/85:50,[50] Q.3/89:20,[51] Q.4/92:88.[52] Q.13/96:40,[53] Q.24/102:54,[54] Q.22/103:49,[55] dan Q.5/112:99.[56]

Kedua, ayat yang menekankan bahwa Nabi bukan seorang pemaksa (*jabbâr*), yang turun hanya sekali, dalam konteks perintah bersabar atas celaan dan ejekan orang-orang kafir Makkah terhadap dakwah Nabi, yaitu Q.50/34:45:[57]

Kami lebih mengetahui tentang apa yang mereka katakan dan engkau sekali-kali bukan seorang pemaksa terhadap mereka, maka peringatkanlah dengan al-Qur'an siapa yang takut kepada ancaman-Ku.

---

[43] Lihat ibid., 212.

[44] Lihat ibid., 193.

[45] Pengamalkan ayat ini diriwayatkan berasal dari pendapat Ibn 'Abbâs. Lihat ibid., 205.

[46] Lihat ibid., 182.

[47] Lihat ibid., 185; Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 158.

[48] Menurut Ibn al-'Arabî, ayat ini dianulir oleh *âyat al-qitâl*. Menurut ulama lain, hanya potongan "*wa mâ adrî mâ yuf'alu bî wa lâ bikum*" dari ayat tersebut yang dianulir oleh Q.48/111:1-4, sedangkan menurut al-Karamî, dianulir oleh Q.48/111:2. Sedangkan, menurut Hibatullâh, ayat ini *muhkam*. Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 199; al-Karamî, *Qalâid al-Marjân* (Kuwait: Dâr al-Qurân al-Karîm, 1400H), 188, Hibatullâh, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, ed. Zuhayr al-Shâwîs dan Muhammad Kan'ân (Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 1404 H), 24.

[49] Lihat Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 188.

[50] Lihat ibid., 207.

[51] Lihat ibid., 104; Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 67-68.

[52] Ayat ini semakna dengan larangan memaksakan agama "apakah kamu memaksa manusia sampai mereka beriman" (Q.10/51:99). Lihat uraian sebelumnya tentang kebebasan beragama.

[53] Lihat Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 183. Bandingkan dengan Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 155.

[54] Lihat Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 200.

[55] Lihat Ibn 'Âshûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, vol. 17, 293-294.

[56] Lihat Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 149.

[57] Lihat Ibn 'Âshûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, vol. 26, 333.

Ketiga, ayat-ayat yang menekankan bahwa Nabi bukan orang yang harus bertanggung-jawab (*wakîl*) atas akibat kekufuran para pembangkang, yaitu: seperti Q.25/42:43[58] berikut:

Terangkanlah kepadaku tentang orang yang menjadikan nafsunya sebagai tuhannya. Lalu, apakah engkau akan menjadi penanggung-jawab atasnya.

Ayat-ayat serupa yang juga dianggap teranulir adalah Q.17/50:54,[59] Q.10/51:108,[60] Q.6/55:66,[61] Q.6/55:107,[62] Q.39/59:41,[63] Q.42/62:6,[64]

Keempat, ayat-ayat yang menekankan bahwa Nabi bukan pemelihara, penanggung-jawab, pengawas, atau pelindung (*hafîz*) terhadap orang-orang kafir, seperti Q.6/55:104[65] berikut:

Sesungguhnya telah datang kepadamu bukti-bukti dari Tuhanmu. Oleh karena itu, barangsiapa melihat, untuk dirinya sendiri, dan barangsiapa buta, maka (kebutaannya) atas (tanggungan) dirinya sendiri. Aku sekali-kali bukan pelindungmu.

Ayat-ayat lain yang dianggap teranulir adalah Q.42/62:48[66] dan Q.4/92:80.[67]

Kelima, ayat yang menekankan bahwa Nabi bukan seorang penguasa (*musaytir*), yaitu Q.88/68:22.[68]

Engkau bukanlah penguasa terhadap mereka.

---

[58] Lihat Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 202.

[59] Lihat ibid., 19; Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 161, 124.

[60] Lihat Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 180.

[61] Lihat Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 123.

[62] Lihat ibid., 123-124.

[63] Lihat Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 216; Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 193.

[64] Lihat Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 219.

[65] Lihat ibid., 155-156.

[66] Lihat ibid., 222.

[67] Lihat beberapa pendapat tentang latar belakang historis ayat ini yang menekankan bahwa Nabi tidak bertanggung-jawab atas risiko pembangkangan orang-orang kafir terhadap Islam, dalam Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 105-106.

[68] Lihat Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 252.

Klaim bahwa ayat-ayat tersebut dianggap hanya berlaku di fase awal Islam yang kemudian dianulir oleh perintah perang pada fase Madinah, adalah keliru dilihat dari aspek-aspek berikut. Pertama, penganuliran ayat-ayat tersebut bertentangan dengan prinsip-prinsip fundamental (*usûlî, kullî*) tentang kebebasan beragama, baik secara etis maupun teologis, sebagaimana dikemukakan. Prinsip ini bersifat permanen (*thâbit*) dan sentral, sedangkan berperang hanya merupakan ketentuan yang bersifat spesifik, situasional (*mutahawwil*), dan periferal, tergantung kondisi dan alasan yang membolehkannya sebagai perang defensif.[69] Tidak logis jika prinsip yang bersifat fundamental, permanen, dan sentral dianulir oleh ketentuan yang bersifat spesifik, situasional, dan periferal. Menurut Ibn al-'Arabî, ayat perintah memberi peringatan (*indhâr*) dengan balasan di akherat—karena bersifat teologis—tidak bisa dianulir dengan perintah perang, bahkan dengan apa pun.[70] "Sesungguhnya, peran Nabi sebagai *nadhîr*, jika dianggap teranulir, berarti bahwa kenabian (*nubûwah*) juga teranulir, karena hal ini merupakan prinsip-prinsip pengarah yang niscaya, sarat nilai, dan langgeng" (*inna al-nadhârah law nusikhat lantasakhat al-nubûwah, fa innahâ khitat lâzimah karîmah qâimah*).[71]

Kedua, sama halnya dengan ayat-ayat kebebasan beragama, ayat-ayat ini juga memuat alasan-alasan mendasar mengapa pemaksaan tersebut dilarang. Pertama, sebagian ayat-ayat tersebut menekankan—di samping peran manusia—sisi kehendak Tuhan dalam memberi hidayah, sehingga kaum muslim dilarang mencela orang-orang yang tidak mau beriman atau memvonis final mereka sebagai penghuni neraka, karena boleh jadi mereka akan beriman dengan petunjuk-Nya (Q.17/50:54; Q.6/55:104).[72] Kedua, bukti-bukti (*basâ'ir*), tanda-tanda (*âyât*), al-Qur'an atau *al-Kitâb*, dan *al-*

---

[69] Mahmûd Muhammad Tâhâ, *al-Risâlah al-Thâniyah min al-Islâm* dalam www.alfikra.org; *The Second Message of Islam*,132-137.

[70] Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 163.

[71] Ibid., 158.

[72] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 7, 119-120.

haq tentang kebenaran Islam telah dikemukakan sehingga menerima/menolak Islam adalah pilihan setiap orang dan risiko dari suatu pilihan juga ditanggung oleh yang bersangkutan (Q.6/55:104; Q.29/85:50; Q.29/85:50; Q.27/48:92; Q.39/59:41; Q.10/51:108; Q.24/102:54). Ketiga, menghukum atas suatu kekufuran adalah wewenang mutlak Tuhan di akherat, bukan wewenang Nabi di dunia yang sebenarnya hanya menjadi penyampai (Q.88/68:22-24; Q.13/96:40). Ayat-ayat ini dari substansinya sealur dengan ayat-ayat kebebasan beragama dengan menekankan bahwa pemaksaan agama dilarang adalah karena Nabi hanya sebagai penyampai misi agama, bukan orang yang berhak memaksa, tidak bertanggung-jawab atas risiko kekufuran, tidak memberi hidayah, atau hal-hal lain di luar batas kemampuan manusiawi seorang Nabi, dan juga bukan penguasa yang berhak memaksakan agama dengan kekuatan politik dan dominasi. Sebagian dari ayat-ayat tersebut menjelaskan dakwah sebagai "proses manusiawi", yaitu dakwah dalam batas kemanusiaan Nabi, sehingga beliau tidak bisa mencampuri persoalan-persoalan yang hanya menjadi wewenang Tuhan, seperti menghukum di akherat dan memberi hidayah.[73]

Ketiga, karena merupakan ketentuan yang sifatnya spesifik, situasional, dan periferal, berperang tidak bisa dianggap bertentangan dengan pembatasan misi profetik Nabi pada peran-peran keagamaan murni. Partikel "*innamâ*" (hanya) memang berfungsi "pembatasan" (*hasr*), sebagaimana menjadi argumen penganuliran.[74] Akan tetapi, pembatasan tersebut tidak berarti bertentangan dengan kebolehan berperang yang sifatnya situasional, namun juga tidak berarti sebagai pembolehan pemaksaan agama dengan kekerasan dengan makna "kewajibanmu (Nabi) adalah menyampaikan dan melakukan hal-hal lain, termasuk memaksakan

[73] Khususnya, atribut "*wakîl*" dan "*hafîz*" dilekatkan hanya kepada Tuhan. Lihat Q.3/89:173, Q.6/55:102, Q.11/52:12, Q.12/53:66, Q.28/49:28, Q.39/59:62, Q.4/92:81, 109, 132, dan 171.

[74] Lihat, misalnya, Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 104.

agama dan memuluskannya dengan pedang."[75] Selama ini, nalar yang mendasari penganuliran tersebut adalah bahwa ayat-ayat pemberian peringatan tersebut yang di*ta'wîl* sebagai "membatasi pada pemberian peringatan saja" (*al-iqtisâr 'alâ al-indhâr*) selalu dipertentangkan dengan "perintah perang" (sebenarnya, "kebolehan perang").[76] *Tạwîl* itu sendiri dihasilkan dari pemahaman pada level *mafhûm*, bukan *mantûq*, yang sering diungkapkan dengan "teranulir maknanya" (*nusikha/mansûkh ma'nâhâ*) atau "teranulir dari segi makna" (*nusikhat/mansûkhah ma'nan*).[77]

Yang menjadi persoalan sesungguhnya adalah bahwa *ta'wîl* tersebut menjustifikasi penganuliran yang berarti mengakhiri keberlakuan *nass*. Mayoritas penulis *naskh* memproyeksikan *nass* dari segi bentuk (*shakl*), bukan dari segi isi (*madmûn*) yang seharusnya bergerak, meminjam istilah Shahrûr,[78] sebagai rumusan baku dan kaku, yang tidak berubah penerapannya karena perubahan kondisi. Menurut para *muhaqqiq*, seperti Ibn al-Jawzî, *âyât al-indhâr* sejatinya dipahami sebagai bentuk pernyataan atau pemberitahuan biasa (*khabar*) bahwa peran Nabi adalah hanya menyampaikan misi keagamaan Islam.[79] Namun, karena didasari oleh nalar keliru tentang kronologi ayat (ayat-ayat ini lebih dahulu turun dibanding ayat-ayat perintah perang) dan dipahami sebagai teks yang kaku dan final yang berlaku di semua keadaan, ayat yang meski diakui oleh

---

[75] Makna ini dihasilkan oleh pemahaman bahwa artikel tersebut berfungsi "untuk menetapkan yang terkait dan membatalkan yang tak terkait" (*li tahqîq al-muttasil wa tamhîq al-munfasil*). Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 155.

[76] Lihat Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 149.

[77] Lihat Mar'î bin Yûsuf al-Karamî, *Qalâ'id al-Marjân*, ed. Sâmî 'Atâ' Hasan (Kuwait: Dâr al-Qur'ân al-Karîm, 1400), 171. Lihat juga Ibn Hâzim, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, ed. 'Abd al-Ghaffâr Sulaymân al-Bindârî (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1406 H), 51; Hibatulâh ibn Salâmah, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 105, 127, 141, 146, 148.

[78] Muhammad Shahrûr, *Dirâsât Islâmîyah Mu'âsirah fî al-Dawlah wa al-Mujtama'* (Suriah, Damaskus: Dâr al-Ahâlî li al-Tibâ'ah wa al-Nashr wa al-Tawzî', 2004), 310-319; Andreas Christmann, "The Form is Permanent, But the Content Moves: the Qurạnic Text and Its Interpretation[s] in Mohamad Shahrour's *al-Kitâb wal-Qurân*", dalam *Modern Muslim Intellectuals and the Qurạn*, ed. Suha Taji-Farouki (London: The Institute of Ismaili Studies, 2004), 263-295.

[79] Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 158, 207.

Ibn al-'Arabî hanya berisi pernyataan (*khabar*), jika terkait dengan hukum, boleh dianulir. Ia berkesimpulan, "ayat seperti ini teranulir dalam keadaan apa pun dengan setiap ayat yang berisi perintah membunuh dan berperang".[80] Akan tetapi, pada saat yang sama, menurutnya, perintah *indhâr* menjadi bagian dari kenabian, yaitu representasi ajaran Islam secara keseluruhan, sehingga tidak bisa dianulir, karena lebih bersifat teologis dibandingkan hukum.[81]

c. Ayat-ayat tentang penyebaran Islam tanpa kekerasan

Ayat-ayat ini kandungannya terkait erat dengan ayat-ayat kebebasan beragama dan pembatasan misi kenabian Muhammad saw, bahkan dengan semua ayat-ayat lain yang diklaim teranulir. Oleh karena itu, menganggap ayat-ayat ini teranulir sama dengan menafikan kebebasan beragama dan misi kenabian murni tersebut.

Termasuk dalam kategori ini, antara lain, adalah Q.41/61:34[82] berikut:

> *Tidaklah sama kebaikan dan tidak (juga) kejahatan. Tolaklah dengan yang lebih baik, maka tiba-tiba orang yang antaramu dan antara dia ada permusuhan seolah-olah dia teman yang sangat setia.*

Ayat-ayat lain serupa yang teranulir adalah Q.16/70:125,[83] Q. 23/74:96,[84] Q. 29/85:46,[85] dan Q. 22/103:68.[86]

---

[80] Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 123.

[81] Ibid., 158.

[82] Ayat ini tidak ditujukan kepada orang-orang kafir. Menurut mayoritas ulama, ayat tersebut memerintahkan untuk menahan marah dan memaafkan. Lihat Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 217; Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 196.

[83] Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 188; idem, *al-Musaffâ bi Akuff Ahl al-Rusûkh*, dalam *Silsilat Kutub al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, ed. Hâtim Sâlih al-Dâmin (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1998/1418), 42; Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh*, 336; Shu'lah, *Safwat al-Râsikh*, ed. Muhammad Ibrâhîm 'Abd al-Rahmân Fâris (Cairo: Maktabat al-Thaqâfah al-Dînîyah, 1995), 151.

[84] Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 197; idem, *al-Musaffâ*, 45; Shu'lah, *Safwat al-Râsikh*, 156.

[85] Menurut keterangan Ibn al-Jawzî, ada dua pendapat tentang ayat ini, menurut Qatâdah dan Ibn Sâ'ib, ayat ini dianulir oleh Q.9/113:29. Sedangkan, menurut banyak ulama, termasuk Ibn 'Abbâs, Mujâhid, dan Ibn Zayd, ayat ini *muhkam*. Sedangkan, al-

Ayat-ayat di atas pada dasarnya mengandung perintah dengan dua penekanan. Pertama, perintah menolak keburukan/kejahatan dengan yang lebih baik (Q.41/61:34, Q.23/74:96). Setidaknya, ada empat penafsiran yang berkembang, yaitu menolak kejahatan dengan memaafkannya (al-Hasan), menolak kekejian dengan Islam ('Atâ dan al-Dahhâk), menolak *shirk* dengan *tawhîd* (Ibn al-Sâib), dan menolak kemungkaran dengan nasihat (al-Mâwardî).[87] Kedua, perintah berdakwah dengan kearifan (*hikmah*),[88] nasihat yang baik, dan berdebat dengan media yang terbaik (Q.16/70:125),[89] yaitu dengan media non-kekerasan, kecuali terhadap orang yang juga melakukan kekerasan/zalim (Q.29/85:46)[90] atas dasar hukum resiprositas. Dalam ayat terakhir ini, perintah tersebut juga diiringi dengan perintah untuk mengatakan ucapan yang dimaksudkan untuk tidak saling mengganggu, "Kami telah beriman dengan apa yang telah diturunkan kepada kami dan apa yang diturunkan kepadamu. Tuhan kami dan Tuhanmu adalah Esa dan kami terhadapnya adalah orang-orang muslim" dan dalam Q.22/103:68 dengan ucapan penyerahan, "Allah lebih mengetahui tentang apa yang kamu kerjakan."

Penganuliran ayat-ayat ini bertolak dari nalar berikut. Pertama, sebagaimana umumnya, penganuliran ini bertolak dari kronologi turun ayat, khususnya instrumen *makkî-madanî*. Qatâdah, misalnya, mengklaim bahwa Q.29/85:46 teranulir dengan Q.9/113:29 (*âyat*

Nahhâs meriwayatkan tiga pendapat. Lihat Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 206; idem, *al-Musaffâ*, 47; Abû Ja'far al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 195-196. Lihat juga Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh*, 377-378; Shu'lah, *Safwat al-Râsikh*, 162.

[86] Ada dua pendapat tentang ayat ini. Pertama, teranulir karena diturunkan sebelum perintah perang. Kedua, *muhkam* karena ayat ini ditujukan kepada orang-orang munafik, dan kaum muslim diperitahkan menyerahkan perdebatan tersebut kepada Tuhan. Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 196; idem, *al-Musaffâ*, 44; Shu'lah, *Safwat al-Râsikh*, 155.

[87] Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 197.

[88] Lihat kembali penafsiran ulama tentang *hikmah* dalam uraian sebelumnya (akhir bab 2).

[89] "Yang terbaik" ditafsirkan sebagai wahyu al-Qurân. Lihat al-Biqâ'î, *Nazm al-Durar fî Tanâsub al-Âyât wa al-Suwar*, vol. 5, ed. 'Abd al-Razzâq Ghâlib al-Mahdî (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1415 H/ 1995 M), 561.

al-jizyah) dan mengatakan, "tidak ada perdebatan yang lebih efektif daripada pedang" (*lâ mujâdalah ashadd min al-sayf*).[91] Menurut al-Nahhâs, penganuliran ini secara sederhana menganut nalar bahwa ayat teranulir tersebut adalah *makkîyah*, sedangkan ayat penganulir *madanîyah*.[92] Nalar ini, tentu saja, sangat absurd, karena hanya atas dasar kronologi, dua ayat yang relevan dalam konteksnya diklaim saling kontradiktif.

Kedua, ayat-ayat perintah berdakwah secara damai ini dilihat bertentangan dengan "perintah perang", karena keduanya dianggap sebagai perintah mutlak dilaksanakan dan berlaku tanpa batas waktu melampaui berbagai konteks yang mungkin berubah. Dari kritik para *muhaqqiq*, seperti Ibn al-Jawzî dan Ibn al-'Arabî, tampak bahwa perintah berdakwah secara damai tersebut dipahami sebagai perintah final yang menghalangi sama sekali kebolehan berperang, sekalipun untuk alasan defensif. Kontradiksi tersebut dianggap lebih nyata sebagai kontradiksi antara dua perintah, karena perintah (*amr*), seperti pada "*faqtulû*" (Q.9/113:5) dipahami sebagai "kewajiban", bukan "kebolehan" (pilihan) berperang. Dengan demikian, nalar ini menganut finalitas keberlakuan teks, dalam pengertian bahwa teks dianggap memberi jawaban final, padahal teks sering berubah (*tabdîl*) penerapannya sesuai perubahan konteks. Wajar kemudian para *muhaqqiq* mengkritik nalar ini karena sesungguhnya tidak ada kontradiksi riil antara kedua tipe ayat tersebut.

Ketiga, meski suatu ayat memuat perintah yang konteks spesifiknya adalah penolakan dakwah Nabi, tapi di dalam terkandung

---

[91] "Orang-orang yang zalim di antara mereka" ditafsirkan beragam, antara lain, sebagai berikut. Pertama, orang yang menolak Islam, enggan bayar *jizyah*, dan memerangi kaum muslim. Lihat Abû Bakr al-Jazâirî, *Aysar al-Tafâsîr li Kalâm al-'Aliy al-Kabir*, vol. 4 (Madinah: Maktabat al-'Ulûm wa al-Hikam, t.th.), 141. Kedua, orang yang tidak mau diberi nasihat dan bersikap kasar. Lihat Ahmad bin Muhammad bin al-Mahdi bin 'Ajibah al-Husnî al-Idrîsî al-Shâdhilî, *al-Bahr al-Madîd*, vol. 5 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 2002 M/ 1423 H), 481. Ketiga, orang yang mencela Islam dan kaum muslim, berdasarkan *sabab al-nuzûl* ayat ini. Lihat Ibn 'Âshûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, vol. 6, 243. Pendapat terakhir sealur dengan pendapat Mujâhid bahwa yang dimaksud adalah *ahl al-harb*. Lihat Abû Ja'far al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 196.

[91] Qatâdah, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 45.

[92] Abû Ja'far al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 196.

ada ajaran etika yang mendasarinya, karena al-Qur'an, tegas Muhammad Asad dalam *The Message of the Qur'ân*, tidak seharusnya hanya dilihat sebagai kumpulan perintah dan larangan terpisah, melainkan suatu kesatuan integral, sehingga makna suatu ayat di samping diperoleh dengan rujuk silang berbagai ide terkait, juga dengan menggeser yang partikular ke general, atau yang insidental ke intrinsik.[93] Kritik inilah yang dilontarkan oleh Ibn al-Jawzî dan Shu'lah terhadap penganuliran Q.23/74:96 dengan mengatakan bahwa menunjukkan sikap baik, sosialitas, atau kebersahabatan adalah terpuji, selama tidak melanggar ajaran agama dan membatalkan yang benar atau mengakui yang salah.[94] Itu artinya ada ajaran etika yang sifatnya langgeng yang mendasari suatu perintah.

d. Ayat-ayat kesabaran (*âyât al-sabr*)

Penganuliran ayat-ayat ini mengacu kepada kaedah penganuliran Hibatullâh bahwa semua ayat seperti "*bersabarlah terhadap apa yang mereka katakan* dan "*bersabarlah dengan sabar yang baik*" dianulir oleh *âyat al-sayf*. [95] Para penulis *naskh* memahami kesabaran tersebut dalam pengertian sikap pasif dan bertahan menghadapi berbagai penyiksaan fisik dan tekanan yang dilakukan oleh orang-orang *mushrik* terhadap kaum muslim, terutama pada fase Makkah.[96]

Ada 16 ayat kesabaran yang diklaim teranulir. Hanya 3 ayat di antaranya yang tergolong *madanîyah*. Itu artinya bahwa perintah bersabar memang berkaitan dengan intensitas rintangan penyebaran Islam yang sering terjadi di fase Makkah. Perkembangan perintah bersabar dalam ayat-ayat yang dianggap teranulir tersebut bisa dibedakan dalam fase-fase secara kronologis berikut:

---

[93] Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an*, vii.

[94] Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 197; Shu'lah, *Safwat al-Râsikh*, 156.

[95] Hibatullâh, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 209.

[96] Lihat al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 169-170; Ibn al-Jawzî, *al-Musaffâ*, 43.

Fase 1: penanaman kesabaran sebagai prinsip yang mengarahkan (*guiding principle*) dalam menyampaikan risalah Islam diungkapkan dengan "bersabarlah terhadap ketentuan Tuhanmu". Ayat-ayat ini turun dalam konteks penolakan Islam dengan tuduhan bahwa Nabi hanya penyihir (*sâhir*), tersihir (*mashûr*), peramal (*kâhin*), orang gila (*majnûn*), penyair (*shâ'ir*), atau bahkan perekayasa wahyu. Tuduhan ini muncul karena kepercayaan dalam kultur Arab pra-Islam tentang peramal (*kâhin*) dan penyair.[97] Perintah ini turun tiga ayat: dua ayat pertama turun pada fase Makkah, yaitu Q.68/02:48,[98] Q.52/76:48,[99]dan satu ayat terakhir turun pada fase Madinah, yaitu Q.76/98:24.[100] Ayat berikut (Q.68/02:48) memiliki penekanan yang hampir sama dengan dua ayat lain:

> *Maka bersabarlah terhadap ketetapan Tuhanmu, dan janganlah kamu seperti orang yang berada dalam (perut) ikan ketika ia berdoa sedang ia dalam keadaan marah (kepada kaumnya).*

---

[97] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1999), 93-94.

[98] Al-Hâzimî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 61; al-Karamî, *Qalâ'id al-Marjân*, 212. Lihat kritik Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 244. Ayat ini turun dalam konteks kritik orang-orang *mushrik* terhadap otentisitas al-Qur'an dan kerasulan Muhammad saw. Ibn 'Âshûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, vol. 12, 104.

[99] al-Hâzimî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 58; Hibatulâh, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 25; al-Karamî, *Qalâ'id al-Marjân*, 195; Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 109. Lihat kritik Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 232. Yang dimaksud dengan "penglihatan kami" (*bi a'yuninâ*) adalah jaminan perlindungan Tuhan. Ibn 'Âshûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, vol. 11, 83.

[100] al-Hâzimî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 16, 63; Hibatulâh, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 192; Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 223. Lihat kritik Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 250. Ayat ini turun dalam konteks ancaman Abû Jahl akan menginjak tengkuk Nabi jika beliau dilihatnya sedang shalat, turun dengan redaksi serupa untuk menekankan bahwa gradualitas turunnya al-Qur'an sesuai dengan kondisi masyarakat meniscayakan gradualitas dakwah yang tentu memerlukan kesabaran. Lihat al-Suyûtî, *Lubâb al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl*, ed. Ahmad 'Abd al-Shâfî (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, t.th.), 208. Bahkan, dalam Q.25/42:32, dijelaskan bahwa gradualitas turunnya al-Qur'an tersebut dimaksudkan untuk menjadikan hati Nabi tabah.

Fase 2: perintah bersabar terhadap tekanan "ucapan" (celaan dan ejekan, bahkan siksaan fisik[101]) yang dilakukan oleh orang-orang kafir Makkah terhadap Nabi dan kaum muslimin. Perintah ini turun dalam empat ayat serupa berturut-turut dengan ungkapan "bersabarlah terhadap apa yang mereka ucapkan".

Pertama, perintah bersabar atas ejekan dan menghindari konfrontasi fisik yang turun dalam Q.73/03:10:[102]

> *Bersabarlah terhadap apa yang mereka ucapkan dan jauhilah mereka dengan cara yang baik.*

Kedua, perintah kepada Nabi untuk bersabar disertai ancaman terhadap pembangkang dengan penggambaran sejarah kehancuran umat terdahulu, seperti kaum Nûh, Lût, Fir'aun, Thamûd, dan Shu'ayb (*ashâb al-aykah*), karena mengingkari kebangkitan. Ayat-ayat dalam kategori ini, antara lain, adalah Q.50/34:39[103] berikut:

> *Maka Bersabarlah kamu terhadap apa yang mereka katakan dan bertasbihlah sambil memuji Tuhanmu sebelum terbit matahari dan sebelum terbenam(nya).*

Di samping itu, Q.38/38:17[104] dan Q.20/45:130[105] juga dianggap teranulir.

---

[101] al-Qurtubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, vol. 19, ed. Hishâm Sumayr al-Bukhârî (Riyâd: Dâr 'Âlam al-Kutub, 2003), 45.

[102] Ayat ini menurut kronologi Nöldeke dan Grimme adalah *makkîyah*, sedang menurut kronologi *mushaf* Mesir adalah *madanîyah*. Menurut kronologi Nöldeke dan Grimme, sûrat al-Muddaththir (73) lebih dahulu turun daripada al-Qalam (68). Sedangkan, menurut kronologi kronologi *mushaf* Mesir adalah sebaliknya. Kronologi terakhir ini tampak lebih rasional dari urutan ide yang berkembang. Tentang penganuliran ini, lihat al-Karamî, *Qalâ'id al-Marjân*, 214; al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 237-238; Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh*, 444, Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 221. Lihat kritik Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 248.

[103] al-Hâzimî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 57; al-Karamî, *Qalâ'id al-Marjân*, 194; Hibatulâh, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 167; Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 207. Lihat kritik al-Zamakhsharî, *al-Kashshâf*, vol. 4 (Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâth al-'Arabî, t.th), 395.

[104] Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh*, 391; Ibn al-Bârizî, *Nâsikh al-Qur'ân al-'Azîz*, 46. Menurut al-Nahhâs dan Shu'lah, bisa saja ayat ini tidak dianggap teranulir dengan menarik muatan intrinsiknya, yaitu sebagai pengajaran moral (*ta'dîb*) untuk bersabar. Al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 202; Shu'lah, *Safwat al-Râsikh*, 167. Menurut al-Alûsî, ayat ini memerintah Nabi untuk mengingat kisah-kisah para nabi sebagai bukti kenabian dan

Ketiga, anjuran untuk bersabar juga diungkapkan dalam bentuk anjuran agar tidak bersedih terhadap penolakan dan terhadap kekayaan yang dimiliki oleh orang-orang kafir (Q.15/54:88):[106]

> *Janganlah sekali-kali engkau mengarahkan matamu kepada apa yang dengannya Kami telah senangkan golongan-golongan di antara mereka dan janganlah engkau bersedih hati terhadap mereka dan rendahkanlah sayapmu kepada orang-orang mukmin.*

Gaya penyampaian perintah bersabar juga diungkapkan dengan "hingga Allah memberi keputusan" dan "sesungguhnya janji Allah adalah benar" yang bermakna sebagai ancaman terhadap orang-orang kafir dan janji kemenangan bagi kaum muslim,[107] seperti Q.10/51:109[108] berikut:

---

untuk menenangkan hati menghadapi penolakan dakwah beliau, bukan berkonotasi "tidak perang". Al-Alûsî, *Rûh al-Ma'ânî*, vol. 23 (Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâth al-'Arabî, t.th.), 173.

[105] al-Hâzimî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 45; Hibatulâh, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 19; al-Karamî, *Qalâ'id al-Marjân*, 140; Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 195; Abû Ishâq al-Tha'labî, *al-Kashf wa al-Bayân*, vol. 6 (Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâth al-'Arabî, 2002), 266.

[106] al-Hâzimî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 43; Hibatulâh ibn Salâmah, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 18; Mar'î bin Yûsuf al-Karamî, *Qalâ'id al-Marjân*, 129; Ibn al-Bârizî, *Nâsikh al-Qur'ân al-'Azîz*, 38. Lihat kritik penganuliran ayat ini dalam Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, h. 185. Menurut Ibn al-'Arabî, larangan untuk tidak tergoda dengan kekayaan orang-orang yang bisa merusak keimanan tidak teranulir, terlepas dari perintah perang. Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 157-158.

[107] Para *mufassir* umumnya menafsirkan kedua ungkapan ini sebagai janji kemenangan, baik secara eskatologis (keselamatan di akhirat) maupun kemenangan perang. Jarîr al-Tabarî, misalnya, menafsirkannya sebagai "pertolongan Allah", yang oleh Ibn Kathîr diuraikan sebagai perintah *hijrah*, pembukaan (*fath*) kota Makkah, dan banyaknya orang yang masuk Islam yang terjadi kemudian. Lihat Ibn Jarîr al-Tabarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta̱wîl Ây al-Quṟân*, vol. 20, ed. 'Abdullâh bin 'Abd al-Muhsin al-Turkî (Cairo: Dâr Hajr li al-Tibâ'ah wa al-Nashr wa al-Tawzî' wa al-I'lân, 2001), 348; Ibn Kathîr, *Tafsîr Ibn Kathîr*, vol. 4, 84-85.

[108] Dalam konteks seperti itu, perintah bersabar atas rintangan dakwah dibatasi hingga Allah memberi pertolongan, baik yang disimpulkan dari ungkapan "Allah memutuskan" (*yahukm Allâh*) maupun kemahabijaksanaan-Nya (*khayr al-hâkimîn*). Ibn Kathîr, *Tafsîr Ibn Kathîr*, vol. 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), 436; Ahmad bin Muhammad bin al-Mahdî bin 'Ajîbah al-Husnî, *al-Bahr al-Madîd*, vol.3 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 2002), 262; Ibn 'Âshûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, vol. 5, 310. Penganuliran ayat

Ikutilah apa yang diwahyukan kepadamu, dan bersabarlah hingga Allah memberi keputusan. Dia adalah pemberi keputusan yang terbaik.

Penganuliran juga dianggap berlaku pada Q.40/60:55,[109] Q.40/60:77,[110] dan Q.30/84:60.[111]

Ketiga, penguatan perintah bersabar, baik dengan perintah mengikuti kesabaran para nabi *ulu al-'azm* maupun dengan perintah kesabaran yang sunguh tanpa keluhan dalam Q.46/66:35.[112] dan Q.70/79:5.[113] seperti tampak dalam ayat pertama berikut:

Maka bersabarlah kamu seperti orang-orang yang mempunyai keteguhan hati dari rasul-rasul telah bersabar dan janganlah kamu meminta disegerakan (azab) bagi mereka pada hari mereka melihat azab yang diancamkan kepada mereka.

Fase 3: perintah bersabar ketika kaum muslim sudah berada di Madinah yang dijelaskan dalam Q.16/70:127 [114] dan Q.3/89:186.[115]

---

ini, antara lain, dikemukakan Ibn Zayd (Makki al-Qaysî, *al-Îdâh*, 323). Akan tetapi, sebagian penulis *naskh* sendiri mengkritiknya, karena yang teranulir seharusnya tidak dibatasi waktu tertentu (*hattâ*/sehingga). Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qurân*, 181; Mustafâ Zayd, *al-Naskh fî al-Qurân al-Karîm: Dirâsah Tashrî'îyah Târîkhîyah Naqdîyah*, vol. 2 (Cairo: Dâr al-Yusr, 2007), 26. Kasus serupa adalah Q.2/89:109.

[109] Al-Hâzimî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 53; Hibatullâh, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 152. Lihat kritik Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 216.

[110] Al-Hâzimî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 53; al-Karamî, *Qalâ'id al-Marjân*, 178; Hibatullâh, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 152. Lihat kritik Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 216.

[111] Al-Karamî, *Qalâ'id al-Marjân*, 164; Hibatullâh, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 142; Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 183; Ibn al-Bârizî, *Nâsikh al-Qur'ân al-'Azîz*, 44. Lihat kritik Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 207.

[112] Al-Hâzimî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 56; al-Karamî, *Qalâ'id al-Marjân*, 188, 191; Hibatullâh, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 164. Lihat kritik Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 199-201; Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 228.

[113] Lihat penganuliran ayat ini dalam al-Karamî, *Qalâ'id al-Marjân*, 213; Hibatullâh, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 184; Ibn al-Bârizî, *Nâsikh al-Qur'ân al-'Azîz*, 54; al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 236; Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh*, 441. Lihat kritik Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 245. Lihat ayat-ayat yang semakna: Q.42/62:18; Q.8/88:32.

[114] al-Hâzimî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 43-44; Ibn al-Bârizî, *Nâsikh al-Qur'ân al-'Azîz*, 38. Menurut 'Atâ' bin Yasâr, tiga ayat terakhir (126-128) sûrat al-Nahl, termasuk

Di samping kritik-kritik para *muhaqqiq*, seperti Ibn al-Jawzî, Makkî al-Qaysî, Ibn al-'Arabî, al-Nahhâs, dan Shu'lah, penganuliran ayat-ayat kesabaran ini bisa ditelaah ulang dari aspek berikut. Pertama, konteks perintah bersabar tersebut memang berkaitan dengan penindasan yang dihadapi dalam penyebaran Islam.[114] Akan tetapi, perintah bersabar atas berbagai penindasan yang semakin intens tersebut tidak berklimaks ke solusi konfrontasi fisik yang mengharuskan perang, sehingga bersabar dan berperang menjadi dua hal yang berlawanan. Selama fase Makkah, memang tampak

---

ayat ini, turun di Madinah setelah perang Uhud (Shawwâl 3 H/ Maret 625 M) ketika Hamzah terbunuh. Ibn Kathîr, *Tafsîr Ibn Kathîr*, vol. 2, 593. Lihat juga Ibn Hishâm, *al-Sîrah al-Nabawîyah*, vol. 3, ed. Jamâl Thâbit, Muhammad Mahmûd, dan Sayyid Ibrâhîm (Cairo: Dâr al-Hadîth, 2006), 50-51. Oleh karena itu, sesuai dengan latar belakang ini dan konteks ayat sebelumnya, sebagaimana ditegaskan Ibn al-Jawzî, Shu'lah, dan Ibn al-'Arabî, ayat ini *muhkam* karena maknanya terkait dengan ide sebelumnya, yaitu bersabar atas hukuman setimpal, dakwah dengan cara damai (*hikmah*, nasihat yang baik, dan berdebat dengan cara terbaik), dan ayat sesudahnya tentang jaminan perlindungan tuhan. Dalam konteks seperti itu, meski kaum muslim telah memiliki kekuatan menghadapi orang-orang kafir Makkah, al-Qur'an tetap menjelaskan bersabar sebagai strategi yang lebih tepat untuk menghadapi tipu daya mereka. Lihat kritik Ibn al-Jawzi, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 189; Shu'lah, *Safwat al-Râsikh*, 151; Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 160. Lihat ayat-ayat semaknanya: Q.5/112:68; Q.18/69:6; Q.26/47:3; Q. 35/42:8. Begitu juga, menurut al-Shâfi'î, ayat ini *muhkam*. 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdi, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, ed. Hilmî Kâmil As'ad 'Abd al-Hâdî (Aman: Dâr al-'Adawî, t.th.), 221.

[115] Hibatullâh, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 9, 63; Ibn al-Bârizî, *Nâsikh al-Qur'ân al-'Azîz*, 27. Menurut Ibn Kathir, ayat ini turun sebelum perang Badr (17 Ramadân 2 H/ Maret 624 M). Ibn Kathir, *Tafsîr Ibn Kathîr*, vol. 1, 436. Akan tetapi, menurut al-Qaffâl, ayat tersebut turun sesudah perang Uhud (Sebagaimana dikutip Ibn 'Âshûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, vol. 2, 190). Ayat ini menjelaskan bahwa cobaan berkaitan dengan jiwa dan harta merupakan keniscayaan dan kaum muslim akan menghadapi tekanan kecil melalui ucapan yang, meski tidak membahayakan, semakin intensif (*adhan kathîran*), sehingga mereka diperintahkan bersabar dan waspada. Tekanan semula tidak intensif dan tidak membahayakan (Q.3/89:111; Q.3/89:120). Lihat Ibn 'Âshûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, vol. 3, 44; vol. 4, 68. Perintah "bersabar dan bertakwa", sebagaimana dalam Q 3/89:120, kembali terulang pada ayat 125 dari surah yang sama. Mustafâ Zayd mengkritik penganuliran ini sebagai: (1) penganuliran sebagian cakupan perintah sabar yang sebenarnya juga menyangkut sabar atas cobaan harta dan jiwa, jadi keluar dari konteks sesungguhnya (2) penganuliran sebagian kata kerja syarat (*in tasbirû*), sedang yang lain dianggap *muhkam* (*tattaqû*), padahal keduanya diperintahkan, dan (3) perang justeru memerlukan kesabaran, sesuatu yang esensial seperti halnya takwa. Mustafâ Zayd, *al-Naskh fi al-Qur'ân al-Karîm*, vol. 2, 19-20. Lihat juga Ibn al-Jawzi, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 110.

perkembangan dari perintah bersabar sebagai keniscayaan dalam dakwah, perintah menghindari para penentang sebagai antisipasi tidak terjadi konfrontasi fisik, perintah bersabar disertai dengan janji pertolongan tuhan (*yahukm Allâh*; *wa'd Allâh*) dan ancaman (*indhâr*) terhadap para pembangkang, seperti dengan siksa kebangkitan dan kehancuran umat terdahulu. Perintah bersabar seperti kalangan *ulu al-'azm*, perintah disertai jaminan perlindungan (*bi a'yuninâ*), dan bersabar tanpa keluhan (*sabran jamîlan*) bisa dipahami dalam konteks semakin intensifnya tekanan terhadap Nabi. Akan tetapi, pada awal fase Madinah, di mana kaum muslim mulai berkembang kuat, malah turun Q.16/70:127 yang menyatakan bahwa bersabar adalah pilihan terbaik dibanding menuntut balas kematian Hamzah bin 'Abd al-Mutallib dalam perang Uhud, dan memerintahkan dakwah tetap dengan cara damai. Bahkan, menurut riwayat Ibn Kathîr, ayat ini turun dalam peristiwa *fath* Makkah, di mana Nabi memiliki kekuatan—tapi tidak dilakukan—untuk membalas perlakuan buruk Quraysh.[117]

Dari kronologi perintah ini, memang terjadi perkembangan tekanan menaik, terutama pada fase Makkah, karena intensitas penindasan, tapi kemudian tidak berklimaks menjadi keharusan perang pada fase Madinah. Ini arti bahwa bersabar bukan alternatif terhadap perang. Nalar umum (logika kekuatan) *mufassir* bahwa perintah bersabar hanya berlaku di fase Makkah ketika kaum muslim merupakan minoritas yang tidak memiliki kekuatan tampak keliru, karena peristiwa *fath* Makkah di atas, misalnya, dan yang lebih prinsipil adalah bahwa perang dikobarkan hanya atas dasar alasan defensif.[118] Di samping argumen kesejarahan ini, para penulis *naskh* sendiri, terutama kalangan *muhaqqiqûn*, seperti Ibn al-Jawzî (w. 597 H/ 1200 M), misalnya, menolak kontradiksi makna antara

---

[116] Ungkapan "hukum tuhan" (*hukm rabbika*), misalnya, sebenarnya konteks tentang perintah penyebaran Islam, berlaku umum sebagai "semata ketentuan tuhan" sebagaimana dikutakan. Mustafâ Zayd, *al-Naskh fî al-Qurân al-Karîm*, vol. 2, 22-23.

[117] Ibn Kathîr, *Tafsîr Ibn Kathîr*, vol. 4, ed. Sâmî bin Muhammad Salâmah (Riyad: Dâr Tayyibah li al-Nashr wa al-Tawzî', 1999 M/ 1420 H), 614-615.

[118] Lihat, misalnya, Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh*, 118.

perintah bersabar, seperti perintah bersabar atas tipu daya (Q.16/70:127), dengan kemungkinan memerangi para penindas,[119] tentu atas dasar pertimbangan rasional sebagai perang defensif.

Kedua, kekeliruan memahami makna sabar. Menurut Ibn Manzûr, makna asal "*sabr*" (ÕEÑ) adalah "menahan", lawan dari "keluh-kesah" (*jaza'*).[120] Menurut Ibn Fâris, kata "*sabr*" dibentuk oleh tiga makna dasar: "menahan", "puncak tertinggi dari sesuatu", dan "sejenis batu". Dari makna dasar pertama, muncul makna "bertahan" dan "keberanian". Dari makna ini, juga diambil kata "*masbûrah*" (binatang yang dikepung kematian) dan "*sabîr*" (pengasuh yang punya tekad kuat). Dari makna dasar kedua, muncul kata *subr* (puncak sesuatu, atau menurut Abû 'Ubayd, tanah yang subur). Sedangkan, dari makna dasar ketiga, muncul kata *subrah* (batu keras dan kasar) dan *subbârah* (potongan besi).[121] "Keberanian" (*shajâ'ah*) sebagai elemen pembentuk *sabr*, sebagaimana disebut Ibn Fâris, menurut Toshihiko Izutsu, semula adalah moralitas nomadik suku Arab Jâhilîyah yang hidup dikelilingi oleh gurun pasir, sehingga setiap orang harus selalu memiliki tidak hanya kekuatan fisik, melainkan juga sesuatu yang berasal dari dalam diri, yaitu kesabaran. Sebagai lawan dari "*jaza'*" (keluh-kesah) secara semantik, *sabr* bermakna sebagai kekuatan jiwa yang cukup untuk bertahan di bawah kesengsaraan dan kesulitan serta bertekun mengalahkannya dengan kekuatan sendiri.[122] Jadi, *sabr* adalah nilai yang dilekatkan pada prajurit di medan perang. Namun, Islam kemudian mentransformasikannya menjadi "kesabaran di jalan Allah", seperti dalam Q.2/87:250-251, Q.3/89:146.[123] *Sabr* lalu

---

[119] Lihat, misalnya, kritik Ibn al-Jawzî terhadap klaim penganuliran Q.52/76:31, 70/79:5, dan 73/03:10 dalam *Nawâsikh al-Qur'ân*, 232, 245, 248.

[120] Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, vol. 4 (Beirut: Dâr al-Fikr/ Dâr Sâdir, 1990), 438-439.

[121] Ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*, vol. 3, ed. 'Abd al-Salâm Muhammad Hârûn (Beirut: Dâr al-Fikr, 1979 M/ 1399 H), 329. Lihat juga Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon*, vol. 1 (Beirut: Librairie du Liban, 1968), 1644-1645.

[122] Lawan kata ini tampak dalam ayat ini: (Q.14:21).

[123] Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (Montreal: McGill University Press, 1966), 101-102.

menjadi komponen penting *jihâd*, baik sebagai perang atau perjuangan non-kekerasan.[124]

Menurut al-Râghib al-Isfahânî (w. 502 H), *sabr* adalah "bertahan dalam kesempitan", atau lebih tepatnya, "menahan diri agar tetap sesuai dengan pertimbangan akal dan/atau agama".[125] Jadi, sabar (*sabr*) adalah kemampuan bertahan menghadapi berbagai kesulitan untuk mencapai puncak tujuan yang diharapkan dengan sikap mental yang kokoh sesuai dengan perhitungan rasional dan/atau keagamaan. Hal ini berlaku di dalam dan di luar perang, baik menghadapi musibah (awal penggunaan *sabr*), dalam perang (*shajâ'ah*/keberanian), dalam menyimpan rahasia (*kitmân*/diam), dalam menghadapi hal yang membosankan (*sa'at al-sadr*/lapang dada), mengendalikan harta (*dabt al-nafs*/pengendalian diri), mengendalikan emosi (*hilm*/perangai halus), dan kelebihan kehidupan (*zuhd*/tidak serakah).[126] Karena terkadang diidentikkan dengan "menunggu",[127] sabar yang sebenarnya menekankan kemampuan bertahan dalam kesulitan tersebut dikonotasikan keliru sebagai kesabaran yang pasif.[128]

Makna esensial sabar, antara lain, bisa ditarik dari konteks historis yang menyertai turunnya perintah "bersabar dan bertakwa" (*tasbirû wa tattaqû*) dalam Q.3/89:125. Ayat ini merespon kegalauan kaum muslim karena kekalahan mereka dalam perang Uhud. Nabi sebelumnya mengatakan kepada kaum muslim bahwa tiga ribu, bahkan seorang malaikat, sudah cukup untuk menghadapi pasukan musuh, karena tuhan telah menolong mereka dalam perang Badr, dengan syarat mereka bersabar dan bertakwa. Bahkan, meski kaum muslim diserang tiba-tiba, tuhan akan menolong dengan lima ribu

---

[124] Asma Afsaruddin, "War and Violence", dalam *The Quran: an Encyclopaedia*, ed. Oliver Leaman (London dan New York: Routledge, 2006), 687.

[125] al-Râghib al-Isfahânî, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân* (Cairo: al-Maktabah al-Tawfîqîyah, 2003), 277.

[126] Ibid.; Yûsuf al-Qaradâwî, *al-Sabr fî al-Qur'ân* (Cairo: Maktabat Wahbah, 1989 M/ 1410 H), 9.

[127] al-Râghib al-Isfahânî, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*, 278.

[128] Lihat Farid Esack, *The Qur'an: A Short Introduction* (Oxford: Oneworld Publications, 2002), 171-172.

malaikat, jumlah yang justeru lebih banyak. Akan tetapi, dalam perang Uhud yang berakhir dengan kekalahan, tidak sebagaimana sebelumnya diinstruksikan oleh Nabi, pasukan panah tidak bertahan di pos-pos pertahanan hingga ada perintah Nabi, melainkan kocar-kacir, karena ingin memperoleh harta rampasan perang.[129] Dari konteks historis ini, "sabar" bermakna bertahan sesuai pertimbangan yang relevan (rasional dan/atau keagamaan), termasuk strategi perang, bukan pasifisme, dan "takwa" secara kontekstual bermakna sikap waspada, menaati petunjuk Nabi, dan menahan diri dari keinginan memperoleh harta rampasan perang sebelum perang dimenangkan.[130] Dalam Q.8/88:65-66, Allah menggunakan predikat sabar (*ishrûn sâbirûn, mi̱ah sâbirah*) yang dimaknai sebagai "kemampuan bertahan" (*thabât*),[131] sehingga menjadi "strategi bertahan", pada pasukan muslim yang diidealisasikan mengalahkan pasukan musuh yang jumlahnya sepuluh kali lipat (20:200; 100:1.000).

Ketiga, ayat-ayat kesabaran yang turun dalam konteks perang Badr (2 H/ 624 M) dan Uhud (3 H/ 625 M), seperti Q.16/70:127 dan Q.3/89:186, begitu juga ayat-ayat sesudahnya, menunjukkan tidak hanya bahwa kesabaran dituntut di dalam dan di luar perang, melainkan fakta itu sekaligus menunjukkan bahwa ayat-ayat tersebut turun setelah turunnya ayat pertama ijin berperang yang, menurut Ibn 'Abbâs yang menyimpulkan dari perkataan Abû Bakr, adalah Q.22/103:39.[132] Menurut Ibn al-'Arabî (begitu juga kronologi

---

[129] Muhammad Sa'îd Ramadân al-Bûtî, *Fiqh al-Sîrah* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1990), 244.

[130] Menurut Ahmad al-Sharbâsî, "*taqwâ*" yang berasal dari *waqâ* memiliki tiga elemen makna dasar, yaitu: kekuatan (fisik dan non-fisik) (Q.19/44:12), penjagaan diri (Q.40/60:45), dan menjauhi yang dilarang (*fawaqâ ahadukum wajhahu li al-nâr*, hadîth dalam al-Tabarânî, *al-Mu'jam al-Kabîr*, vol. 17 [Musol: Maktabat al-'Ulûm wa al-Hikam, 1983], 98). Ahmad al-Sharbâsî, *Mawsû'at Akhlâq al-Qurân*, vol. 1 (Beirut: Dâr al-Râ̱id al-'Arabî, 1981), 202-204.

[131] Ibn 'Âshûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, vol. 10, 71.

[132] Ahmad bin Shu'ayb Abû 'Abd al-Rahmân al-Nasâ̱î, *Sunan al-Nasâ̱î*, vol. 3, ed. 'Abd al-Ghaffâr Sulaymân al-Bindârî dan Sayyid Kisrawî Hasan (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1991), 3; Ibn 'Âshûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, vol. 2, 200; Muhammad Sa'îd Ramadân al-Bûtî, *Fiqh al-Sîrah*, 169.

mushaf Mesir), ayat ini *makkîyah*,[133] sedang menurut kronologi Nöldeke dan Grimme, *madanîyah*.[134] Atas dasar keterangan Ibn al-'Arabî tersebut, Ibn 'Âshûr berkesimpulan bahwa tidak mungkin ayat-ayat kesabaran tersebut, khususnya Q.3/89:186, teranulir dengan *âyat al-sayf*, karena ijin berperang sudah turun, dan ayat-ayat tersebut malah turun dalam konteks perang.[135]

Menurut Ibn Hishâm, ijin perang tersebut (Q.22/103:39-41) turun ketika peristiwa Bay'at 'Aqabah kedua (622 M) yang disusul dengan perintah perang (Q.2/89:193).[136] Sedangkan, menurut al-Bûtî, larangan Nabi terhadap al-'Abbâs bin 'Ubâdah pada peristiwa itu dari keinginannya menuntut balas penduduk Mina segera schari setelah itu (besok) menunjukkan bahwa ijin perang tersebut belum turun ketika itu, melainkan setelah hijrah.[137] Kesimpulan ini sejalan dengan konteks kesejarahan internal ayat dan hadîth-hadîth sejarah tentang pengusiran kaum muslim dari Makkah yang menyebabkan peristiwa hijrah, baik ke Abyssinia (615 M) maupun, khususnya, ke Yathrib (1 H/ 622 M). Pengikut Islam di Makkah ketika itu telah banyak.[138] Namun, perdebatan ini tidak merubah fakta bahwa kedua ayat tersebut turun dalam konteks perang Badr dan Uhud yang terjadi kemudian. Di samping alasan-alasan di atas, di antara kekeliruan lain adalah pemahaman ayat kesabaran di luar konteks sesungguhnya, seperti penganuliran Q.16/70:127 di atas.

---

[133] Sebagaimana dikutip Ibn 'Âshûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, vol. 2, 200.

[134] Q.22:39 berdasarkan kronologi Nöldeke: 107, Grimme: 49, dan Mesir: 103.

[135] Ibn 'Âshûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, vol. 4, 189. Perlu dicatat di sini bahwa memang sebagian *mufassir* dan *fuqahâ* membedakan antara "ijin perang" dan "perintah perang". Lihat kembali kritik penulis atas penafsiran "*faqtulû*" (Q.9/113:5). Namun, sebagian penulis, seperti Makki al-Qaysî, menyebut "perintah perang" mencakup kelompok ayat-ayat perang, termasuk Q.22/103:39-41.

[136] Ibn Hishâm, *al-Sîrah al-Nabawîyah*, vol. 2, 339-340. Dengan mempertimbangkan keterangan sejarah yang lebih akurat ini, penulis tidak berpatokan sepenuhnya dengan kronologi *mushaf* Mesir.

[137] Lihat Muhammad Sa'îd Ramadân al-Bûtî, *Fiqh al-Sîrah*, 168-169. Lihat juga Ibn Kathîr, *Tafsîr Ibn Kathîr*, vol. 4, 545-546 (tafsir Q. 15/54:85).

[138] al-Qurtubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, vol. 12, 67.

c. Ayat-ayat pemberian maaf (*âyât al-'afw wa al-safh*)

Penganuliran ayat-ayat ini secara masif, sebagaimana dikemukakan, adalah hasil analogi dari klaim penganuliran (Q.5/112:13, Q.3/89:159) yang disebut Abû 'Ubayd, penulis awal, sebagai pendapat Ibn 'Abbâs.[139] Sedangkan, melalui keterangan 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, Ibn 'Abbâs diriwayatkan berpendapat bahwa Q.45/65:14, Q.2/87:109, Q.43/63:89, Q.7/39:199 dianulir dengan *âyat al-sayf* atau ayat-ayat "perintah perang".[140] Analogi yang berkembang dibakukan melalui kaedah oleh Hibatullâh bahwa semua ayat yang memuat makna yang dianulir oleh *âyat al-sayf* (Q.9/113:5) dan/atau *âyat al-jizyah* (Q.9/113:29)[141] yang kemudian berkembang melalaui karya al-Zarkashî dan al-Suyûtî.[142]

Kata *al-safh* semula bermakna "lebar" atau "sisi samping",[143] tapi berkembang sebagai memaafkan tanpa disertai sebelumnya mengecam, apalagi menghukum, tidak seperti slogan "maafkan, tapi jangan lupakan" (*forgive, but not forget*), sehingga berbeda dengan kata *al-'afw*.[144] Ada 7 ayat perintah memberi maaf atas perlakuan buruk orang-orang *mushrik* dan *Ahl al-Kitâb* terhadap kaum muslim selama di Makkah dan Madinah yang diklaim teranulir; 4 ayat adalah *makkîyah*, dan 3 ayat adalah *madanîyah*.

Ayat-ayat *makkîyah* yang teranulir adalah seperti Q.15/54:85[145] berikut:

> *Tidaklah kami ciptakan langit, bumi, dan apa yang ada di antara keduanya, melainkan dengan benar. Sesungguhnya kiamat itu pasti akan datang, maka maafkanlah (mereka) dengan cara yang baik.*

---

[139] Abû 'Ubayd, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, ed. Mustafâ 'Abd al-Qâdir 'Atâ (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 2006), 156-158.

[140] 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 161, 171-172.

[141] Hibatullâh, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 209-210.

[142] Al-Suyûti, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qurân*, vol. 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 24; al-Zarkashî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qurân*, vol. 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 47.

[143] Ibn Faris, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*, vol. 3, 293.

[144] al-Râghib al-Isfahânî, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qurân*, 285-286.

[145] Al-Hâzimî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 42; Hibatullâh, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 18; al-Karamî, *Qalâ'id al-Marjân*, 128; al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 172; Ibn al-Bârizî, *Nâsikh al-Qur'ân al-'Azîz*, 38; Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 157; Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh*, 329; Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 184.

Ayat-ayat lain yang juga dianggap teranulir adalah Q.42/62:40,[146] Q.43/63:89,[147] Q.45/65:14.[148]

Ayat pertama di atas (Q.15/45:85) berkaitan dengan ayat-ayat sebelumnya tentang kebinasaan bangsa-bangsa terdahulu. Kehancuran bangsa terdahulu, keberhikmahan penciptaan, dan janji kebangkitan merupakan argumen yang sejak awal, sebagaimana diuraikan, digunakan dalam penyampaian risalah. Meskipun, argumen eskatologis menjadi ciri ayat periode Makkah awal,[149] dari kata *al-safh*, menurut al-Alûsî, ada isyarat bahwa Nabi dan kaum muslim telah memiliki kekuatan untuk membalas.[150] Meski ayat tersebut konteksnya spesifik, Fakhr al-Dîn al-Râzî menarik ideal-moralnya, atau dalam istilah Muhammad Asad, menggeser dari partikular ke general, dari insidental ke intrinsik, yaitu sebagai perintah menunjukkan moralitas yang baik dengan memaafkan dan tidak menghukum atas kesalahan, sehingga ayat tersebut tidak bisa dianulir (nilai moral permanen).[151]

Ayat kedua di atas (Q.42/62:40) mengisyaratkan bahwa perspektif ideal-moral moral lebih diutamakan daripada perspektif

---

[146] Menurut Hibatullâh, bagian awal ayat "*wa jazâ sayyiah sayyiah mithluhâ*" dianulir oleh bagian akhir ayat "*faman 'afâ wa aslah fa ajruh 'alâ Allâh*". Hibatullâh, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 157. Lihat kritik penganuliran ayat ini dalam Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 197-198; Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qurân*, 221.

[147] al-Hâzimî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 55; Hibatullâh, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 24; al-Karamî, *Qalâ'id al-Marjân*, 185; 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 161; al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 207; Ibn al-Bârizî, *Nâsikh al-Qur'ân al-'Azîz*, 49; Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 222-223; Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 198; Shu'lah, *Safwat al-Râsikh*, 171.

[148] Abû 'Ubayd, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 45; al-Hâzimî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 44-45; Hibatullâh, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 24; Qatâdah, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 45; al-Karamî, *Qalâid al-Marjân*, 187; al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 207; Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh*, 409; 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 161; Shu'lah, *Safwat al-Râsikh*, 172. Lihat kritik penganuliran ayat ini dalam Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qurân*, 224-225.

[149] William Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'ân* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991), 115-116, 159.

[150] al-Alûsî, *Rûh al-Ma'ânî*, vol. 10, 64.

[151] Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtîh al-Ghayb*, vol. 1 (T.Tp.: Dâr Ihyâ' al-Turâth al-'Arabî, t.th.), 2686. Bandingkan dengan al-Nasafî, *Tafsîr al-Nasafî*, vol. 2 (Beirut: Dâr al-Nafâ'is, 2005), 231.

legal-formal, karena yang pertama menjadi spirit bagi yang kedua, meski ajaran al-Qur'an tidak bisa direduksi menjadi sekadar ajaran moral (esensi) yang sama pentingnya dengan ajaran legalnya (forma). Ayat ini menjelaskan bahwa memaafkan dan berbuat baik (berdamai) memiliki dimensi moral lebih luhur dibanding menuntut balas atas dasar hukum timbal-balik (resiprositas, *qisâs*). Oleh karena itu, sama dengan ayat pertama, ayat ini tidak teranulir.

Ayat ketiga di atas (Q.43/63:89) tampak mencerminkan intensitas penolakan dakwah yang semakin kuat.[152] Seperti dalam ayat pertama, ayat ini juga disertai argumen eskatalogis, tapi dibubuhi "kelak mereka akan mengetahui" (*fa saufa ta'lamûn*) sebagai ancaman (*tahdîd*).[153] Ancaman itu muncul, menurut Ibn Mas'ûd, Mujâhid, dan Qatâdah (diikuti oleh al-Tabarî) setelah argumen dari al-Quran tidak didengar dan diabaikan (*mahjûra*).[154] Penganuliran ayat ini bisa dipahami ulang setidaknya dari dua level. Dari level makna, perspektif metode al-Râzî memahami ayat pertama, yaitu menggeser dari partikular ke general, atau insidental ke intrinsik,[155] dengan pesan moralnya sebagai anjuran memaafkan kesalahan orang lain dan menebarkan kedamaian. Kedua, dari level sejarah, pada *fath* Makkah (Januari 630M) yang terjadi setelah turunnya ayat ini, Nabi mengatakan, "kita bersabar dan tidak menuntut balas (memaafkan)".[156] Di samping itu, penganuliran tersebut bertolak dari nalar kronologi semata yang, antara lain, digunakan oleh Ibn Kathîr atas dasar keterangan Qatâdah dan Mujâhid bahwa ayat ini turun sebelum perintah perang (*makkîyah*), sedangkan perintah perang turun setelah hijrah Nabi ke Yathrib.[157] Tidak ada korelasi antara status suatu ayat sebagai ayat *makkîyah* dan keharusan secara otomatis menetapkannya sebagai ayat

---

[152] Lihat Q.71/71:21 tentang pengaduan serupa dari Nûh as.

[153] Abû Hafs 'Umar bin 'Alî ibn 'Âdil al-Dimashqî, *al-Lubâb fî 'Ulûm al-Kitâb*, vol. 17 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1998), 305.

[154] Sebagaimana dikutip Ibn Kathîr, *Tafsîr Ibn Kathîr*, vol. 7, 244. Lihat Q.25/42:30.

[155] Lihat Muhamad Asad, *The Message of the Qur'ân*, vii.

[156] Ibn Kathîr, *Tafsîr Ibn Kathîr*, vol. 4, 615.

[157] Ibid., 544-545.

mansukh. Malah, ada korelasi kedua ayat tersebut, karena perintah memaafkan hanya sebagai bentuk penundaan (*insâ*) untuk dilanjutkan dengan perang nanti. Ayat ini tidak berkaitan dengan pelanggaran perjanjian, berbeda dengan *âyat al-sayf*, dan dipahami dalam konteks historis masing-masing, sehingga tidak terjadi kontradiksi.[158]

Ayat keempat di atas (Q.45/65:14) diklaim teranulir oleh al-Tabarî atas dasar berikut. Pertama, konsensus para penafsir (*ahl al-ta'wîl*).[159] Namun, hal ini dibantah oleh Ibn al-Jawzî atas dasar latar belakang turun ayat berkaitan dengan peristiwa perang Banî al-Mustaliq, di mana 'Umar ingin membunuh 'Abdullah bin Ubay karena ejekannya "Gemukkan anjingmu, niscaya ia akan memakanmu" (*sammin kalbaka, ya'kulka*).[160] Kedua, lima *athar* dengan ayat penganulir berbeda; dua dari Qatâdah dengan Q.8/88:57, Q.9/113:36, atau Q.9/113:5 sebagai penganulir, dari al-Dahhâk dengan Q.22/103:39, dan dari Ibn Zayd (rawi *da'îf*) tanpa menyebut ayat penganulir.[161] Kontroversi ini secara otomatis membantah terjadinya konsensus.

Ayat-ayat *madanîyah* yang diklaim teranulir adalah seperti Q.2/87:109[162] berikut:

> *Banyak di antara* Ahl al-Kitâb *menginginkan seandainya mereka dapat mengembalikanmu setelah kamu beriman*

---

[158] Lihat Mustafâ Zayd, *al-Naskh fî al-Qur'ân al-Karîm*, vol. 2, 41-42.

[159] Ibn Jarîr al-Tabarî, *Jâmi' al-Bayân*, vol. 2, ed. Ahmad Muhammad Shâkir (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 2000), 22.

[160] Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 225. Lihat latar belakang turun ayat ini dalam al-Wâhidî, *Asbâb al-Nuzûl*, ed. Muhammad 'Abd al-Qâdir Shâhîn (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 2006), 196.

[161] Ibn Jarîr al-Tabarî, *Jâmi' al-Bayân*, vol. 14, ed. Ahmad Muhammad Shâkir, 22-23. Ibn al-Jawzî (*Nawâsikh al-Qur'ân*, 225) juga meriwayatkan ayat penganulirnya adalah Q.9/113:29 sebagai pendapat Qatâdah.

[162] Abû 'Ubayd, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 33; Qatâdah, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 33; 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 171; al-Hâzimî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 21; Hibatullâh, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 3; al-Karamî, *Qalâid al-Marjân*, 49; Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh*, 125. Lihat kritik penganuliran ayat ini dalam al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 31; Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 33; Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qurân*, 45-46.

kepada kekafiran, karena iri hati yang (timbul) dari diri mereka sendiri, setelah nyata bagi mereka kebenaran. Oleh karena itu, ma'afkanlah dan biarkanlah mereka sampai Allah mendatangkan perintah-Nya. Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.

Dua ayat lain yang dianggap teranulir adalah Q.64/108:14[163] dan Q.5/112:13.[164]

Ayat pertama di atas (Q.2/87:109) turun dalam konteks situasi Madinah yang dihuni oleh penentang Islam dari kalangan Yahudi yang karena iri hati ingin mengembalikan kaum muslim menjadi kafir. Abû 'Ubayd,[165] Ibn al-Jawzî,[166] Makkî al-Qaysî,[167] dan al-Baghdâdî[168] meriwayatkan dari otoritas berbeda dengan ayat penganulir berbeda. Penganuliran ayat ini dikritik dari perspektif teori *naskh* sendiri bahwa hukum yang teranulir temporal, karena dibatasi dengan "sampai Allah mendatangkan perintah-Nya", padahal hukum yang teranulir seharusnya sebelumnya berkekuatan tetap, sehingga logis kemudian jika dianulir.[169] Dari beberapa ayat serupa, "perintah" tersebut adalah janji kemenangan eskatologis dan pertolongan dalam dakwah Islam yang juga disebut sebagai "keputusan" dan "janji Allah".

---

[163] Penganuliran ayat ini tidak banyak disebut oleh para penulis umumnya. Lihat kritik Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 243.

[164] Para penulis berbeda pendapat tentang ayat penganulir (*nâsikh*). Q.9/113:5, Q.9/113:29, atau Q.Q.8/88:58. Abû 'Ubayd, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 156; Qatâdah, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 41. Lihat kritik al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 120; Shu'lah, *Safwat al-Râsikh*, 132; Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qurân*, 145-146.

[165] Abû 'Ubayd meriwayatkannya dari Ibn 'Abbâs. Abû 'Ubayd, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 33.

[166] Riwayat Ibn al-Jawzî berasal dari Ibn 'Abbâs, Ibn Mas'ûd, Qatâdah, Abû al-'Âliyah dengan penganulir Q.9/113:29. Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qurân*, 45-46.

[167] Makkî al-Qaysî menyebutnya dari al-Suddî dengan penganulir ayat *Barâ'ah* dan ayat-ayat lain tertentu. Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh*,125.

[168] al-Baghdâdî menyebut dari Ibn 'Abbâs, Ubay, al-Wâqidî, al-Zuhrî dengan penganulir *âyat al-sayf* (Q.9/113:5) 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 121.

[169] Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 46; Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 33.

jahat yang tak terlaksana tersebut bukan alasan cukup untuk memerangi mereka, sehingga dianjurkan agar mereka dimaafkan dan tidak dihukum.[172]

f. Ayat-ayat "berpaling" (*âyât al-i'râd*).

Penganuliran *âyât al-i'râd* secara masif, sebagaimana dikemukakan, didasarkan atas generalisasi Qatâdah (w. 117 H) bahwa semua ayat yang berisi anjuran "berpaling" (*i'râd*; tidak mengganggu) atau hanya menunggu dan menerima keadaan: "Setiap ayat dalam al-Qurân yang berisi perintah 'berpaling dari mereka dan tunggulah' dianulir oleh Barâah dan (ayat) perang".[173] Generalisasi ini juga dikemukakan dalam kacdah Hibatullâh berkaitan dengan ayat-ayat yang memuat ungkapan ŸÃÚÑÖ Úääã, ÝÊæá Úääã, atau yang semaknanya, yang tersebar melalui al-Suyûtî dan al-Zarkashî (*al-tawallî wa al-i'râd wa al-kaff 'anhum*).

"Berpaling" sebagai kata-kunci yang sering dirujuk digunakan dalam beberapa ungkapan: أعرض dan تولّ keduanya bermakna "berpalinglah (dari)", atau ذر dan دَعْ keduanya bermakna "biarkanlah/tinggalkanlah".[174] Menurut Ibn al-'Arabî, "berpaling" (*i'râd*), kata-kunci paling populer, khususnya terkait Q.4/92:63 dalam konteks orang-orang munafik, bisa bermakna: menghindari permusuhan, tidak menghukum para pembangkang, tidak menghiraukan ejekan mereka, atau tidak menghiraukan penolakan orang-orang kafir terhadap Islam.[175] Makna-makna ini saling terkait

---

[172] Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 146. Lihat juga Abû Ja'far al-Nanhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 120.

[173] Sebagaimana dikutip Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 208.

[174] Kata أعرض dari أعرض semula bermakna asal, menurut Ibn Fâris, "lebar" (lawan panjang), tapi berkembang menunjukkan sisi samping/berpaling. Kata تولّ dan ولّى digunakan dalam pengertian fisik, atau tidak mendengar dan mengindahkan. Kata ذر dari وذر semula bermakna mencampakkan karena kurang berarti atau bermanfaat, seperti kata وَذَرَة (secuil daging), sehingga berkonotasi negatif. Kata ini digunakan dalam konteks ancaman yang seluruhnya ditujukan kepada orang yang mendustakan al-Qurân, seperti Q.68/02:44, Q.73/3:11 dan Q.74/4:11. Kata دَعْ dari ودع semula bermakna merendahkan, meninggalkan, dan menanggalkan. Ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, vol. 4, 269, vol. 6, 96, 98; Al-Râghib al-Isfahânî, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qurân*, 333, 532-533, 548; M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 14, 264.

[175] Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 104.

dengan makna ayat-ayat damai lain, khususnya *âyât al-sabr* dan *âyât al-'afw wa al-safh*. Namun, para *mufassir* umumnya memaknainya secara konotatif sebagai "tidak perang" (*tark al-qitâl*).[176]

Ada 26 ayat yang berisi perintah "berpaling" yang dianggap teranulir; 23 ayat di antaranya dikategorikan sebagai *makkîyah*, sedang 3 ayat dikategorikan *madanîyah*. Fase Makkah umumnya didominasi oleh ayat-ayat yang memuat argumen sekaligus ancaman (*indhâr*) eskatologis tentang siksaan di akherat atas celaan dan penindasan orang-orang kafir, suatu karakteristik yang juga ada pada ayat-ayat kesabaran dan pemberian maaf. Sedangkan, pada fase Madinah, karena dasar teologis telah dijelaskan di Makkah dan Islam mulai berkembang sebagai kekuatan, ayat-ayat yang turun berbicara dalam konteks gangguan orang-orang munafik.

Kesalahan nalar penganuliran pada dasarnya mencakup hal-hal berikut. Pertama, penganuliran ayat-ayat yang bermuatan ancaman eskatologis (*wa'id*; *tahdîd*) yang, karena menyangkut janji tuhan berkaitan dengan balasan di akherat, bersifat teologis dan permanen yang tidak bisa teranulir. Q.68/02:44[177] berikut dianggap teranulir:

> *Maka biarkan Aku bersama orang yang mendustakan perkataan ini. Nanti Kami akan menarik mereka setahap demi setahap dari arah yang tidak mereka ketahui.*

Sejumlah ayat lain yang serupa adalah Q.73/03:11,[178] Q.74/04:11,[179] Q.54/37:6,[180] Q.7/39:180,[181] Q.15/54:3,[182] Q 6/55:70,[183] Q.6/55:91,[184] Q.6/55:70,[185] Q.6/55:112,[186] Q.6/55:137,[187] Q.43/

---

[176] Lihat, misalnya, Ibn Hâzim, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qur'ân al-Karîm*, suntingan (*tahqîq*) 'Abd al-Ghaffâr Sulaymân al-Bindârî (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1986 M/ 1406 H), 12-18; al-Ujhûrî, *Irshâd al-Rahmân*, 82.

[177] Lihat Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*: 244.

[178] Lihat ibid., 248.

[179] Lihat ibid., 249.

[180] Lihat ibid., 234.

[181] Lihat ibid., 162.

[182] Lihat ibid., 184.

[183] Lihat ibid., 154.

[184] Lihat ibid., 155.

63:83 [188] dan Q.70/79:42,[189] Q.23/74:54,[190] Q.32/75:30,[191] dan Q.52/76:45.[192]

Kedua, meskipun ayat-ayat perintah "berpaling" turun umumnya dalam fase Makkah sebagai strategi yang lebih relevan dibandingkan melakukan perlawanan fisik, tidak berarti bahwa secara logis strategi tersebut tidak akan berubah karena perubahan kondisi, seperti menguatnya komunitas muslim di Madinah. Bahkan, perubahan strategi tersebut, sebagaimana pada beberapa ayat kesabaran dan pemberian maaf, telah diisyaratkan, sebagaimana diyakini para *mufassir*, misalnya, dengan ungkapan "suatu waktu" (Íiä) dalam Q.37/56:174 dan 178, yang memang berkaitan dari konteks internal ayat dengan janji kemenangan, sehingga wajar kemudian Mujâhid menafsirkannya sebagai "perintah perang".[193] Oleh karena itu, perintah "berpaling" dan perintah berperang adalah dua anjuran yang sama-sama relevan dalam konteks historisnya, bukan dipertentangkan, hanya karena faktor urutan waktu. Ayat-ayat kategori ini adalah seperti Q.6/55:68[194] berikut:

> *Dan apabila engkau melihat orang-orang yang membicarakan (memperolok-olokan) ayat-ayat Kami, tinggalkanlah mereka sampai mereka membicarakan pembicaraan selainnya.*

Ayat-ayat lain dalam kategori sama adalah Q.37/56:174-175, 178-179,[195] Q.53/23:29,[196] dan Q.15/54:94.[197]

---

[185] Lihat Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh*, 282-283.

[186] Lihat Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 156.

[187] Lihat ibid., 157.

[188] Lihat ibid., 222.

[189] Lihat ibid., 245.

[190] Lihat ibid., 197.

[191] Lihat Mustafâ Zayd, *al-Naskh fî al-Qur'ân al-Karîm*, vol. 2, 31-33. Bandingkan dengan Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 208.

[192] Lihat Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, h. 232.

[193] Lihat ibid., 212.

[194] 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 102; Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qurân*, 154.

[195] Lihat perbedaan penekanan kedua ayat ini dalam konteks ancaman al-Biqâ'î, *Nazm al-Durar*, vol. 8, 252.

Ketiga, pemahaman di luar makna konteks ayat sesungguhnya. Ayat-ayat yang dianggap teranulir dalam kategori ini adalah seperti Q.7/39:199[198] berikut:

> *Ambilah maaf dan suruhlah yang* ma'rûf, *serta berpalinglah dari orang-orang yang jahil.*

Ayat-ayat lain kategori ini yang juga dianggap teranulir adalah Q.6/55:106,[199] Q.51/67:54,[200] Q.33/90:48, [201] Q.4/92:63,[202] dan Q.4/92:81.[203]

---

[196] Mustafâ Zayd, *al-Naskh fî al-Qur'ân al-Karîm*, vol. 2, 34-35.

[197] Tidak rasional jika perintah untuk tidak mengganggi orang-orang *mushrik* dianulir dengan perintah perang, karena ayat ini menyatakan bahwa penolakan mereka juga akan diganjar di akherat. Lihat Mustafâ Zayd, *al-Naskh fî al-Qur'ân al-Karîm*, vol. 2, 30-31.

[198] Klaim penganuliran ayat ini didasarkan atas anggapan bahwa "*al-jâhilîn*" adalah orang-orang *mushrik*. Padahal, ungkapan ini bersifat umum yang mencakup semua orang yang tidak mengetahui ajaran Islam. Lihat al-Zamakhsharî, *al-Kashshâf*, vol. 2 (Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâth al-'Arabî, t.th.), 179; Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qurân*, 163. Bahkan, seandainya ayat ini diasumsikan ditujukan kepada orang-orang *musyrik*, juga tidak berarti bahwa perintah berpaling tersebut bertentangan dengan perintah perang. Lihat Ibn 'Âdil al-Dimashqî, *al-Lubâb fî 'Ulûm al-Kitâb*, vol. 9, 432.

[199] Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh*, 286. Riwayat 'Alî bin Abî Talhah dari Ibn 'Abbâs (Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qurân*, 156) tidak otentik karena keduanya tidak pernah bertemu. Lihat juga Mustafâ Zayd, *al-Naskh fî al-Qurân al-Karîm*, vol. 2, 29. Mayoritas ulama menganggap ayat ini *muhkam*, karena *i'râd* dalam konteks ini bermakna "jangan bergaul dengan orang-orang *mushrik*", sehingga penganulirannya menjadikan larangan sebagai perintah.

[200] Ayat ini, menurut Ibn al-Jawzî, memuat larangan agar tidak mendebat orang-orang yang tidak mau menerima ajaran Islam, bukan larangan berperang. Lihat Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 231.

[201] Menurut al-Qurtubî, kata ĀĐÇää sebenarnya ambigu (*mushtarak*) yang maknanya sama-sama dianulir dengan *âyat al-sayf*, mungkin bermakna "gangguan mereka" (*masdar-fâ'il*) atau "gangguan (kamu terhadap) mereka" (*masdar-maf'ûl*). Lihat al-Qurtubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qurân*, vol. 14, 201. Akan tetapi, menurut Ibn 'Âshûr, dengan makna kedua, perintah yang ditujukan kepada Nabi tentu hanya menyangkut gangguan yang maknanya spesifik, tidak sama dengan larangan berperang. Lihat Ibn 'Âshûr *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, vol. 22, 58.

[202] Ayat ini turun di Madinah secara spesifik dalam konteks agar Nabi mengajak orang-orang munafik kepada Islam tanpa menghiraukan penolakan mereka. Itu artinya bahwa makna ayat ini tetap diterapkan hingga wafat Nabi. Lihat Ibn al-'Arabi, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 103-104.

[203] Ayat terakhir ini juga turun tertuju kepada orang-orang munafik. Oleh karena itu, menganggap ayat ini teranulir dengan *âyat al-sayf* (Q.9/113:5) yang konteksnya kebolehan memerangi orang-orang *mushrik* yang melanggar perjanjian damai adalah pemahaman terhadap ayat di luar konteksnya.

g. Ayat-ayat penyerahan urusan kepada Allah

Penganuliran ayat-ayat ini, terutama ayat-ayat "menunggu" (*âyât al-intizâr*), sebagaimana dikutip Ibn al-Jawzî, didasarkan generalisasi Qatâdah bahwa ayat yang memuat "maka berpalinglah dari mereka dan tunggulah" (*fa a'rid 'anhum wantazir*).[204] Generalisasi ini, meski berkaitan dengan penganuliran ayat-ayat "berpaling" (*âyât al-i'râd*), tampak juga mencakup penganuliran *âyât al-intizâr*. Akan tetapi, uniknya, tidak ditemukan satu ayat pun dari dua tipe ayat ini dianggap oleh Qatâdah teranulir dalam karyanya, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh*.[205]

Sebanyak sebelas ayat yang diklaim teranulir bisa diklasifikasi sebagai berikut:

Pertama, tujuh ayat yang memuat perintah "tunggulah!", baik diungkapkan dengan ungkapan *tarabbasû* (2 kali), yaitu Q.20/45:135[206] dan Q.52/76:31,[207] dengan ungkapan *intazirû* (4 kali), yaitu Q.10/51:20,[208] Q.10/51:102,[209] Q.11/52:122,[210] dan Q.6/55:158,[211] maupun dengan ungkapan *irtaqib* (1 kali),[212] yaitu Q.44/64:59.[213] Ayat terakhir ini, seperti berikut, adalah salah contoh ayat penantian yang dianggap teranulir:

> *Maka tunggulah, sesungguhnya mereka pun orang-orang yang menungggu.*

---

[204] Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 208.

[205] Kemungkinan bahwa klaim penganuliran Qatâdah berkaitan ayat-ayat ini ditemukan dalam riwayat-riwayat tak terkompilasi dalam bentuk karya. Tafsir al-Tabarî umumnya mengkompilasi riwayat-riwayat penafsiran, termasuk dari kalangan *tâbi'ûn*

[206] Lihat Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 195; Ibn Kathîr, *Tafsîr Ibn Kathîr*, vol. 5, 330; Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtîh al-Ghayb*, vol. 1, 3115.

[207] Lihat Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, h. 232; Ibn Kathîr, *Tafsîr Ibn Kathîr*, jilid 7, 436; Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtîh al-Ghayb*, jilid 1, 4204.

[208] Lihat Ibn Jarîr al-Tabarî, *Jâmi' al-Bayân*, vol. 15, 48.

[209] Lihat ibid., vol.15, 215.

[210] Lihat Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 182.

[211] Lihat ibid., 161.

[212] Lihat makna ungkapan-ungkapan ini dalam Ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, vol. 2, 247, vol. 5, 444; al-Râghib, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*, 185, 201, 497.

[213] Lihat Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 223.

Kedua, tiga ayat (dua ayat terakhir adalah *madanîyah*), yaitu Q. 16/70:106, Q.3/89:28,[214] dan Q.4/92:84[215] yang mengesankan kebolehan bersikap lemah/pasif dan tidak berani dalam menghadapi sesuatu, seperti dalam ayat pertama dalam kutipan berikut:

> *Barangsiapa kafir kepada Allah sesudah ia beriman, kecuali dipaksa, padahal hatinya tetap tenang dengan keimanan, akan tetapi orang yang melapangkan dada dengan kekafiran, maka atas mereka kemurkaan dari Allah dan bagi mereka azab yang besar.*

Ketiga, satu ayat tentang Allah swt. sebagai Tuhan yang paling bijaksana/adil yang kemudian ditafsirkan secara konotatif sebagai ayat perintah untuk menyerahkan segala urusan secara pasif dan fatalis kepada-Nya, yaitu Q.95/28:8:[216]

> *Bukankah Allah adalah pemberi keputusan yang paling adil*

Tiga tipe ayat ini ditafsirkan secara subjektif sebagai ayat-ayat yang menyuruh kaum muslim bersikap pasif, fatalis, tidak berani dalam menghadapi berbagai rintangan dakwah Islam. Kesadaran subjektif-psikologis-ideologis para *mufassir*, ketika hal ini ditafsirkan pada level "pemaknaan tersirat" (*mafhûm/dalîl al-khitâb*), bukan "pemaknaan tersurat" (*mantûq al-khitâb*),[217] sangat dipengaruhi oleh berbagai situasi perang, sehingga berbagai perintah yang

---

[214] Lihat ibid., 104.

[215] Lihat Muhammad Rashîd Ridâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm*, vol. 5 (Beirut: Dâr al-Fikr, 2007), 217-219.

[216] Lihat Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 252.

[217] Pemaknaan pada level *mafhûm/dalîl al-khitâb* bukanlah tidak dibolehkan, melainkan validitas hasil pemaknaan tersebut sangat rentan subjektif dan harus kembali diukur dengan standar-standar lain, meski pemaknaan pada level *mantûq* rentan menjadi "literalitas tafsir" (*harfîyat al-tafsîr*). Memang, tidak ada konsensus ulama yang mencegah pemaknaan dari segi *mafhûm*, *majâz*, atau lebih umum, *ta'wîl*. Lihat komentar Ibn Rushd, *Fasl al-Maqâl*, 33. Bandingkan dengan Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 139. Akan tetapi, dalam hirarki pemaknaan mayoritas ulama menempatkan prioritas *mantûq* atas *mafhûm*, *haqîqî* atas *majâz*, atau lebih umum *tafsîr* atas *ta'wîl*. Prioritas ini tampak dimaksudkan untuk meminimalisasi subjektivitas, karena teks harus berbicara (*nâtiqîyat al-nass*), bukan "dibunuh".

memiliki konteksnya sendiri selalu dipertentangkan dengan keinginan membangkitkan aktivisme.

Pertama, berkaitan dengan ayat-ayat "menunggu" (*âyât al-intizâr*), ungkapan "menunggu" ditafsirkan secara konotatif sebagai "tidak berperang" (*al-kaff 'an al-qitâl*).[218] Ayat-ayat yang diidentikkan dengan ayat-ayat pasivisme/fatalisme tersebut sebenarnya memerintahkan sikap untuk tidak saling menganggu (*mutârakah, barâah*) antara kalangan muslim dan non-muslim. Ucapan "tunggulah!" dimaksudkan sebagai penyerahan segala bentuk penolakan dan penindasan orang-orang kafir hanya kepada Tuhan yang berhak menghukum mereka, baik di dunia maupun di akherat. Oleh karena itu, ayat-ayat ini konteksnya adalah ancaman (*tahdîd, wa'îd*) Tuhan yang, karena bersikap teologis dan berisi pemberitaan murni (*al-khabar al-khâlis*), menurut mayoritas ulama, tidak bisa dianulir.[219]

Kedua, ayat-ayat tipe kedua dikonotasikan sebagai membenarkan pasivisme, ketakutan, atau motivasi rendah, yaitu ayat yang menjelaskan kebolehan menyembunyikan keimanan (*taqîyah*) ketika dipaksa kufur untuk menghindari intimidasi orang-orang kafir (Q.16/70:106) dan yang menjelaskan kebolehan mengangkat orang kafir sebagai *walî* (Q.3/89:28).[220] Al-Tabarî mengemukakan riwayat dari Ibn 'Abbâs, al-Hasan, al-Suddî, Mujâhid, 'Ikrimah, al-Rabî', dan al-Dahhâk yang menjelaskan bahwa *taqîyah* tersebut dibolehkan dan tidak teranulir.[221] Begitu juga, perintah berperang di jalan Allah yang disertai ungkapan "mudah-mudahan Allah menolak serangan orang-orang yang kafir" (Q.4/92:84). Ungkapan ini secara keliru dianggap sebagai doa yang

---

[218] Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 161.

[219] Ibid., 21-22. Bandingkan dengan Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 4.

[220] "*Walî*" semula bermakna "dekat", baik dari segi jarak, hubungan, agama, persahabatan, hubungan saling menolong, maupun keyakinan (al-Râghib al-Isfahânî, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qurân*, 533). Oleh karena itu, kata ini bisa bermakna teman dekat atau pemimpin, sesuai dengan konteksnya.

[221] Lihat Ibn Jarîr al-Tabarî, *Jâmi' al-Bayân*, vol. 6, 313-317.

dijadikan sandaran satu-satunya tanpa berbuat untuk mewujudkan kemenangan melawan orang-orang kafir. Padahal, kata "mudah-mudahan" (ÚÓı) menunjukkan bahwa janji Tuhan tersebut pasti akan terwujud.[222]

Ketiga, Q.95/28:8 tentang Allah swt sebagai Tuhan yang paling bijaksana ditafsirkan sebagai perintah "biarkanlah orang-orang kafir dan beri mereka kebebasan bergerak".[223] Jadi, ayat teologis ini disamakan dengan ayat-ayat damai lain yang teranulir, karena dikonotasikan memberi keleluasan bagi orang-orang *mushrik* (*musâhalat al-mushrikîn*).[224] Persoalannya adalah apa kaitan antara pemberian keleluasan dan membiarkan mereka tersebut dengan kemahabijaksanaan Tuhan Penganuliran ini tentu didasarkan penafsiran pada level *mafhûm*, bukan *mantûq*, atau yang dikenal di kalangan penulis dengan istilah "dianulir dari segi maknanya".[225] Menurut al-Karamî, pemberian keleluasaan dan membiarkan mereka itu karena Tuhan yang paling bijaksana/adil lah yang akan memutuskan hukuman terhadap mereka.[226] Pengaitan keduanya hanya atas dasar "kesan" (*shu'ûr*)[227] yang dipengaruhi oleh

---

[222] al-Suyûtî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qurân*, vol. 1 (Cairo: Matba'at Hijâzî, t.th.), 165; Ibn Jarîr al-Tabarî, *Jâmi' al-Bayân*, vol. 8, 579.

[223] Hibatullâh, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 28.

[224] Lihat, misalnya, alasan para penulis berkaitan dengan klaim penganuliran Q.7/39:199 dalam Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 162-163 dan Q.2/87:83 dalam Shu'lah, *Safwat al-Râsikh*, 100.

[225] al-Hâzimî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 18, 66; Hibatullâh ibn Salâmah, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 28; al-Karamî, *Qalâ'id al-Marjân*, 225.

[226] al-Karamî, *Qalâ'id al-Marjân*, 225.

[227] "Kesan" (*shu'ûr*) yang sering tampak dari ungkapan para *mufassir* semisal "redaksi ayat ini mengesankan (*yush'iru, mush'ir*) memang diakui keabsahannya oleh sebagian para *mufassir* cara memahami al-Qurân, seperti halnya "hal-hal yang terlintas" (*khawâtir*) Mutawallî al-Sha'râwî. Tapi, media penafsiran ini lebih banyak bertopang pada subjektivitas, meski terkadang didasarkan atas analisis kebahasaan. Sebagaimana dicontohkan, dari ungkapan Þóöíúáöåö (dengan harakat *kasrah*/baris di bawah dari pemilihan kata "*qîl*", bukan *qawl* sebagaimana lazimnya), al-Biqâ'î memiliki kesan bahwa keadaan Nabi benar-benar dalam kondisi sangat tertekan disertai dengan pengharapan yang besar akan pertolongan Tuhan dalam menghadapi ejekan-ejekan orang-orang kafir Makkah terhadap misi Islam yang disampaikan beliau. al-Biqâ'î, *Nazm al-Durar*, vol. 7, 60. Namun, bahwa *qîl* bermakna seperti itu bukan sebagai ketentuan baku dalam linguistik yang dikenal umumnya, melainkan hanya kesan al-Biqâ'î.

kesadaran subjektif-ideologis dan konteks kesejarahan di sekeliling penulis. Ibn al-Khatîb, penulis Mu'tazilah dalam *al-Furqân*, mengkritik penganuliran ini, karena menurutnya, sifat Tuhan tersebut kekal terlepas dari apakah Dia memerintahkan perang atau damai.[228] Ayat *makkîyah* ini kandungannya bersifat teologis, sehingga tidak teranulir, dan konteksnya juga sama sekali tidak terkait dengan respon terhadap komunitas agama lain.

h. Ayat-ayat perintah berbuat baik

Riwayat Abû 'Ubayd tentang klaim Ibn 'Abbâs tentang penganuliran ayat-ayat damai memuat satu ayat, yaitu Q.60:8 tentang kebolehan berbuat baik dan berlaku adil terhadap komunitas non-muslim yang tidak memperlakukan buruk terhadap kaum muslim.[229] Hanya tiga ayat yang diklaim teranulir, jadi tampak bahwa klaim penganuliran ayat-ayat tipe ini tidak mengalami banyak perkembangan. Yang dimaksud berbuat baik di sini adalah mengatakan ucapan yang baik (Q.2/87:83), berbuat kebajikan (*birr*), berlaku adil, menjadikan orang-orang kafir dalam pergaulan sebagai teman dekat (Q.60/91:8-9), dan memberi makan tawanan perang (Q.76/98:8). Seluruh ayat tersebut adalah *madanîyah*, karena logis bahwa perintah berlaku baik tersebut berkaitan dengan situasi Madinah di mana kaum muslim telah memiliki kekuatan.

Ayat-ayat yang diklaim teranulir tersebut adalah seperti Q.2/87:83[230] berikut:

> *(Ingatlah) ketika Kami mengambil janji dari* Banî Isrâ'îl *(yaitu) "Kamu tidak menyembah selain Allah, dan berbuat baik kepada ibu bapak dengan kebaikan yang sempurna, kepada kaum kerabat, anak-anak yatim, dan orang-orang miskin, ucapkanlah kata-kata yang baik kepada manusia,*

---

[228] Ibn al-Khatîb, *al-Furqân* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), 150.

[229] Abû 'Ubayd, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 159.

[230] Lihat Ibn al-Jawzî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 44; 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 170; Shu'lah, *Sativat al-Râsikh*, 100-101; Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh*, 124.

laksanakanlah shalat, dan tunaikanlah zakat." Kemudian kamu tidak memenuhi janji itu, kecuali sebagian kecil dari kamu, dan kamu selalu berpaling.

Dua ayat lain, yaitu Q.60/91:8-9[231] dan Q.76/98:8[232] juga dianggap teranulir.

Penganuliran ayat-ayat ini didasarkan atas nalar berikut. Pertama, mengatakan ucapan yang baik diidentikkan dengan memberi keleluasaan bagi orang-orang *mushrik* (*musâhalat al-mushrikîn*), padahal mereka justeru harus diperangi. Kontradiksi ini lebih bertumpu pada pemahaman subjektif *mufassir* yang tidak terkandung dalam teks. Menurut Ibn 'Abbas, Ibn Jubayr, Ibn Jurayj, dan Muqâtil, sasarannya adalah orang-orang Yahudi. Sedangkan, menurut al-Hasan, Abû al-'Âliyah, dan Muhammad bin 'Alî bin al-Husayn, sasarannya adalah kaum muslimin. Ada pendapat bahwa ayat ini dari keseluruhan maknanya adalah berita (*khabar*) masa lalu yang berkaitan dengan kalangan Yahudi, sehingga tidak bisa dianulir. Di samping itu, tidak ada pembatasan bahwa "manusia" (*al-nâs*) dalam ayat ini hanya "orang-orang kafir".[233] Begitu juga, "orang-orang *mushrik*" dalam *âyat al-sayf* (Q.9/113:5) hanya orang-orang yang melanggar perjanjian damai.[234] Ibn al-Khatîb mengkritik penganuliran ini dari dua aspek, yaitu (1) terlepas dari konteks spesifiknya, makna yang intrinsik adalah ajaran etika untuk mengatakan yang baik, sehingga jika dianulir, berarti melarang etika yang baik; (2) konteks kalimat (*siyâq*) yang mengiringi perintah tersebut adalah perintah ber*tawhîd*, menunaikan shalat, zakat, dan berbuat baik (*ihsân*) yang tidak bisa dianulir.[235]

Kedua, suatu perintah atau larangan bergantung pada alasan-alasan yang mendasarinya. Kebolehan berbuat baik dan berlaku

---

[231] Lihat Ibn al-Jawzî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 239; Shu'lah, *Safwat al-Râsikh*, 179.

[232] Lihat Ibn al-Jawzî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 250.

[233] Ibid., 44; 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 170.

[234] Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh*, 431-433.

[235] Ibn al-Khatîb, *al-Furqân*, 155-156.

adil terhadap orang-orang kafîr dibatasi oleh alasan jika terhadap mereka yang tidak memerangi atau mengusir kaum muslim. Bahkan, menurut al-Tabarî, perbuatan baik tersebut juga dibolehkan terhadap orang-orang yang memerangi (*muhâribûn*) jika tidak memperkuat pasukan mereka, seperti tampak dalam hadîth Asmâ' binti Abî Bakr.[236] Kebolehan ini menunjukkan bahwa ada dua sisi ajaran al-Qur'an, yaitu ajaran fundamental berupa hukum resiprositas tentang bagaimana kaum muslim dan orang-orang kafir saling memperlakukan, dan ajaran spesifik berupa kategori hukum. Oleh karena itu, ajaran spesifik tidak bisa dijelaskan dengan penganuliran, melainkan dengan ajaran fundamental tersebut.

Ketiga, ayat tentang memberi makan tawanan perang konteksnya adalah pujian terhadap orang-orang yang berbuat kebaikan (*abrâr*), sehingga hanya berupa berita (*khabar*). Sebagaimana dikemukakan, penganuliran ayat ini adalah *ijtihâd* penafsiran Hibatullâh yang konon dikoreksi oleh anak perempuannya sendiri dengan alasan bahwa kewajiban memberi makan tawanan sudah menjadi konsensus ulama (*ijmâ'*). Di kalangan ulama umumnya, bahwa tawanan perang harus diberi makan, tidak boleh dibunuh, dianggap sudah menjadi konsensus.[237] Al-Karamî mengemukakan riwayat bahwa Nabi menyuruh untuk berbuat baik kepada tawanan perang.[238] Akan tetapi, di sisi lain, seperti tampak dalam kontroversi penganuliran Q.47:4, perlakukan terhadap tawanan perang merupakan bagian dari strategi perang yang tidak bisa dituangkan dalam rumusan kaku, seperti dikemukakan al-Tabarî.[239] Apalagi, konteks ayat di atas adalah berita (*khabar*), bukan hukum.

i. Ayat-ayat komitmen hidup damai (*âyât al-muwâda'ah/ al-mu'âhadah/al-muhâdanah*)

Riwayat Abû 'Ubayd berkaitan dengan klaim penganuliran oleh Ibn 'Abbâs menyebut Q.4/92:90 dan Q.8/88:61 sebagai dua ayat

[236] Ibn Jarîr al-Tabarî, *Jâmi' al-Bayân*, vol. 23, 321.

[237] al-Zarkashî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qurân*, vol. 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 34.

[238] al-Karamî, *Qalâ'id al-Marjân*, 220.

[239] Ibn Jarîr al-Tabarî, *Jâmi' al-Bayân*, vol. 22, 153.

perjanjian damai yang dianggap teranulir. Setelah itu, penganuliran ayat-ayat serupa berkembang karena pengaruh kaedah al-Dahhâk,[240] Hibatullâh, [241] dan Ibn Abî Uways[242] yang menggeneralisasi bahwa setiap ayat perjanjian damai dalam al-Quṛan dianulir dengan ayat pedang (*âyat al-sayf*) atau perintah perang dalam sûrat Barâah dan surah-surah lain.

Ayat-ayat perjanjian damai yang dimaksud mencakup ayat-ayat yang berisi anjuran hidup bersama secara damai (*al-ta'âyush al-silmî*; *peaceful co-existence*) dengan komunitas non-muslim, sehingga mencakup tidak hanya anjuran menghormati perjanjian damai. Kecuali Q.25/42:63, semua ayat yang teranulir adalah *madanîyah*, karena masyarakat muslim Madinah telah memiliki kekuatan politik, sehingga memiliki posisi tawar.

Kecuali ayat ini yang konteks pembicaraannya tidak tertuju kepada orang-orang kafir karena hanya berisi berita (*khabar*)—karenanya, tidak logis dianulir—tentang sifat-sifat hamba Tuhan sejati, ayat-ayat lain memang berbicara tentang perjanjian damai antara komunitas muslim dan non-muslim. Pertama, anjuran menerima ajakan berdamai (Q.8/88:61). Kedua, perintah menolong kaum muslim yang belum berhijrah, namun tidak untuk memerangi kelompok yang telah mengadakan perjanjian damai dengan komunitas muslim (Q.8/88:72-73). Ketiga, kewajiban mengganti mahar yang dibayar oleh suami dari wanita yang beriman dan berhijrah jika seorang muslim ingin menikahi wanita tersebut (Q.8/88:10), dan kewajiban membayar mahar kepada orang kafir bagi muslim yang istrinya melarikan diri ke daerah orang-orang kafir yang kemudian dapat ditaklukkan (Q.8/88:11).[243] Ayat ini

---

[240] al-Dahhâk, *Tafsîr al-Dahhâk*, vol. 2, ed. Shukrî Ahmad al-Zâwînî (Beirut: Dâr al-Salâm, 1419 H/ 1999 M), 399. Pendapat ini dikutip oleh Ibn Kathîr. Lihat Ibn Kathîr, *Tafsîr Ibn Kathîr*, vol. 2, 337.

[241] Hibatullâh, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh* (edisi al-Maktab al-Islâmî), 210-211.

[242] Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh*, 231.

[243] Hal ini sesuai dengan isi perjanjian Hudaibiyah (628 M) antara Nabi dan orang-orang *mushrik* Makkah bahwa siapa yang kedatangan seseorang dari penduduk Makkah tanpa izin walinya, ia harus mengembalikannya kepada mereka dan siapa yang datang kepada penduduk Makkah, ia menjadi bagian dari mereka. Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 240.

menjelaskan agar wanita-wanita tersebut tidak dikembalikan, karena mereka tertarik dengan Islam, sedangkan laki-laki dari orang-orang *mushrik* tetap dikembalikan. Keempat, larangan membunuh dan menawan orang-orang yang meminta perlindungan (suaka) dengan kelompok yang telah mengadakan perjanjian damai dengan kaum muslim dan orang-orang yang tidak mau memerangi kaum muslim (Q.4/92:90). Kelima, kebolehan membebaskan tawanan perang dengan atau tanpa tebusan setelah perang usai dan situasi akan terkendali (Q.47/95:4). Hal ini dibolehkan karena bukanlah perang, melainkan perdamaian, yang menjadi tujuan. Keenam, penundaan pemutusan perjanjian damai—karena pelanggaran yang dilakukan oleh orang-orang *mushrik*—dan pemberian kesempatan bagi orang-orang *mushrik* selama empat bulan untuk menikmati kebebasan dan kesempatan untuk memperbaiki sikap (Q.9/119:2). Ketujuh, perintah untuk bersikap konsisten menghormati dan mengindahkan isi perjanjian damai selama orang-orang *mushrik* juga bersikap konsisten (Q.9/113:7).

Delapan ayat yang diklaim teranulir adalah Q.25/42:63,[243] Q.8/88:61,[245] Q.8/88:72-73,[246] Q.60/91:10-11,[247] Q.4/92:90,[248] Q.47/95:4,[249] Q.9/113:2,[250] dan Q.9/113:7.[251] Ayat berikut (Q.25/42:63) adalah contoh ayat yang teranulir:

---

[244] Lihat ibid., 202.

[245] Menurut Ibn 'Abbâs, ayat ini dianulir oleh Q.9/113:29 atau, menurut keterangan Shu'lah, oleh ayat-ayat perang (*âyât al-qitâl*). Lihat Abû 'Ubayd, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 158; Shu'lah, *Safwat al-Râsikh*, 142. Tapi, ada pendapat bahwa ayat ini dianulir oleh Q.47/95:35. Lihat Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh*, 244, 414-415. Lihat kritik terhadap penganuliran ini dalam Ibn al-Jawzî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 166-167.

[246] Lihat Hibatullâh, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 15-16; al-Karamî, *Qalâ'id al-Marjân*, 115. Lihat kritik penganuliran ayat ini dalam Ibn al-Jawzî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 170-171.

[247] Ibn al-Jawzî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 240-242; Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh*, 435.

[248] Lihat Abû 'Ubayd, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 159; Qatâdah, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 40; Hibatullâh, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 12; al-Hâzimî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 34; 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 210; Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 133-134. Lihat kritik penganuliran ayat ini dalam al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Masûkh*, 107-108.

[249] Lihat 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 232; Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh*, 413-414. Lihat kritik penganuliran ayat ini dalam al-Nahhâs, *al-Nâsikh*

Hamba-hamba (Tuhan) yang Maha Pengasih adalah orang-orang yang berjalan di atas bumi dengan lemah lembut dan apabila orang-orang jahil menyapa mereka, mereka mengucapkan salâm *(keselamatan).*

Penganuliran ayat-ayat yang berisi anjuran menerima ajakan berdamai dan menghormati perjanjian damai, atau menciptakan suasana damai di atas didasarkan atas nalar berikut. Pertama, urutan waktu dan peristiwa (kronologi) turun ayat yang banyak diterima oleh para penulis sebagai alasan bahwa ayat yang turun lebih awal teranulir dengan sendirinya dengan ayat yang turun kemudian, sehingga ayat-ayat perjanjian damai hanya berlaku pada fase-fase awal Islam di Makkah ketika komunitas muslim masih merupakan minoritas.

Kedua, kronologi yang mendasari pola pikir "mayoritas-minoritas" tersebut ditopang oleh "logika kekuatan" (*mantiq al-quwwah, the logic of power*), seperti tampak dari pernyataan yang dinisbatkan kepada Ibn 'Abbâs yang diikuti oleh semisal Abû 'Ubayd, Ibn 'Âbidîn, Ibn Hajar al-Haytamî, dan Makkî al-Qaysî, sebagaimana dikemukakan, dalam pengertian bahwa karena kaum muslim di fase Makkah masih minoritas, mereka tidak bisa menerima alternatif selain menerima ajakan berdamai. Sebaliknya, ketika mereka memiliki kekuatan seimbang (*ishtadda sultânuhum*), karena telah membuka kota Makkah (*fath Makkah*) tanpa perlawanan sebelum turunnya *âyat al-sayf* dalam sûrat al-Tawbah, mereka hanya menerima alternatif perang. Al-Kayâ al-Harâsî (w. 504 H), penulis *Ahkâm al-Qurân* beraliran Shâfi'î, misalnya, mengikuti logika Ibn

---

wa al-Masûkh, 209-210. Lihat juga uraian sebelumnya tentang status (*ihkâm* atau *naskh*) ayat pedang.

250 Ada perbedaan pendapat tentang jumlah ayat teranulir: ayat 1-2, ayat 2, atau ayat 1-4. Lihat al-Hâzimî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 40; Hibatullâh ibn Salâmah, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 16. Lihat kritik penganuliran ayat ini dalam Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 172-173.

251 Lihat Hibatullâh, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 16; al-Hâzimî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 16, Lihat kritik penganuliran ayat ini dalam Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 174.

'Abbâs tersebut ketika menjelaskan teranulirnya Q.8/88:61 di atas dengan Q.47/95:35 berikut:

> Sesungguhnya, sûrah Barâ'ah (al-Tawbah) adalah surah yang terakhir turun, sedangkan perjanjian damai antara Rasulullah dan orang-orang *mushrik* terjadi sebelum itu. Padahal, Allah swt berfirman, "Janganlah kamu menjadi lemah dan mengajak berdamai, padahal kamu adalah orang-orang teratas." Tuhan melarang diadakannya perjanjian damai ketika ada kekuatan untuk mengalahkan dan membunuh musuh. Oleh karena itu, sebagian tokoh *madhhab* kami (Shâfi'iyah) mengatakan, "Jika sebagian penduduk daerah perang mampu memerangi musuh, tidak boleh berdamai dengan mereka." [252]

Begitu juga, menurut Ibn 'Âdil al-Dimashqî, penulis *al-Lubâb fî 'Ulûm al-Kitâb*, perubahan dari kebolehan perang defensif ke perintah perang mutlak (defensif maupun ofensif) disebabkan oleh kuantitas kaum muslim yang semula ketika itu hanya sedikit, sehingga dari segi *maslahah* lebih menguntungkan jika mereka menunjukkan sikap lembut dan memperbaiki hubungan. Akan tetapi, ketika mereka menjadi kuat, sedangkan orang-orang *mushrik* masih banyak, padahal telah ditunjukkan mu'jizat, dan upaya dakwah telah mencapai titik keputus-asaan, wajar jika Allah swt memerintahkan perang mutlak, tanpa syarat.[253]

Logika kekuatan yang sebenarnya mendasari penganuliran semua ayat damai ini bertentangan dengan ide-ide general al-Qur'an. Posisi sebagai mayoritas atau berkekuatan seimbang tidak mengharuskan bahwa perang (sebagai sarana) harus diambil sebagai alternatif satu-satunya jika cara damai (sebagai tujuan) bisa tercapai. Logika kekuatan ini tampak karena selama kekuatan untuk mengalahkan musuh masih ada, solusi damai dianggap tidak berlaku selamanya dalam keadaan apa pun, karena dianggap teranulir (*mansûkh*). Banyak ayat al-Qur'an yang menjelaskan alasan (*ta'lîl*)

---

[252] al-Kiyâ al-Harâsî, *Ahkâm al-Qur'ân*, vol. 3 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983), 162.

[253] Ibn 'Âdil al-Dimashqî, *al-Lubâb fî 'Ulûm al-Kitâb*, vol. 3, 341.

dalam perintah dan larangannya, termasuk "jika kamu tidak melaksanakannya (menolong kaum muslim yang belum berhiijrah; sarana), niscaya akan terjadi *fitnah*/penindasan di muka bumi dan kerusakan yang besar (agar tidak terjadi kekacauan; tujuan)" (Q.8/88:72-73 di atas) yang sealur, misalnya, dengan "perangilah (sarana) mereka sehingga tidak terjadi lagi *fitnah*/penindasan dan agama untuk Allah (tujuan), tapi jika mereka berhenti (memerangimu), tidak ada permusuhan, kecuali terhadap orang-orang zalim" (Q.2/87:193).

Pemahaman seperti inilah yang pernah dikemukakan 'Abdullâh bin 'Umar dalam menyikapi penindasan (*fitnah*) orang-orang *mushrik* dan isu yang dalam fiqh kemudian disebut sebagai "pemberontak" (*bughâh*) yang mengacu kepada kericuhan di antara para sahabat dalam peristiwa *al-fitnah al-kubrâ* yang mengakibatkan terbunuhnya 'Uthmân dan keterlibatan 'Alî dalam politik. Riwayat yang diterima Ibn Kathîr dari Muhammad Ibn Bashshâr menjelaskan bahwa 'Abdullâh bin 'Umar didatangi oleh dua orang laki-laki, lalu mereka berdua bertanya kepadanya, "Sesungguhnya orang-orang telah diculik, dan Anda sendiri sebagai sahabat Nabi, apa yang menghalangi Anda untuk ikut turun tangan" Ibn 'Umar menjawab, "Yang menghalangiku adalah karena Allah mengharamkan untuk menumpahkan darah saudaraku sendiri." Keduanya bertanya lagi, "Bukankah Allah swt telah berfirman, "Perangilah mereka sehingga tidak terjadi lagi *fitnah*" Ibn 'Umar menjawab, "Kami sudah berperang sampai tidak ada *fitnah* lagi dan agama Allah menjadi tegak, sedangkan kalian ingin berperang sehingga terjadi *fitnah* dan supaya agama yang tegak bukan karena Allah." Menurut riwayat 'Uthmân bin Sâlih, suatu ketika Ibn 'Umar didatangi oleh seorang laki-laki yang bertanya, "Wahai Abû 'Abd al-Rahmân (Ibn 'Umar), apa yang mendorong Anda untuk menunaikan ibadah haji satu tahun dan mukim (tidak berhaji) satu tahun, dengan meninggalkan *jihâd* di jalan Allah, padahal Anda tahu apa yang disenangi oleh Allah" Ibn 'Umar menjawab, "Wahai, kemenakanku, Islam dibangun di atas lima fondasi, yaitu beriman dengan Allah dan rasul-Nya, shalat lima waktu, puasa bulan Ramadân, membayar zakat, dan

menunaikan ibadah haji". Mereka (orang-orang lain yang mendengarnya) mengatakan, "Wahai Abû 'Abd al-Rahmân, bukankah Anda mendengar apa yang Allah sebutkan dalam kitab suci-Nya 'Jika ada dua golongan dari mereka yang beriman berseteru, hendaklah kamu damaikan antara keduanya. Tapi, jika salah satu di antara keduanya melanggar perjanjian terhadap yang lain, perangilah yang melanggar perjanjian itu sampai mereka kembali kepada perintah Allah' (Q.49/106:9) dan 'Perangilah mereka sehingga tidak terjadi lagi *fitnah*' (Q.2/87:193)" Ibn 'Umar menjawab, "Kami sudah melakukan hal itu pada masa Rasulullah saw, dan ketika itu Islam memiliki pengikut yang hanya sedikit, sehingga setiap orang diuji dalam agamanya, adakalanya mereka (orang-orang *mushrik*) membunuhnya atau menyiksanya, hingga akhirnya Islam memiliki banyak pengikut, maka penindasan (*fitnah*) seperti itu tidak ada lagi."[254]

Memang, dalam konteks orang-orang *mushrik*, solusi damai telah dilakukan dan mengalami jalan buntu, sehingga al-Qur'an membolehkan perang. Namun, berdamai dan perang adalah dua solusi yang harus dilihat relevan dalam konteks historisnya, bukan dianggap sebagai dua solusi yang bertentangan (*naskh*). Atas dasar ini, al-Tabarî menilai pendapat Qatâdah dan ulama lain tentang penganuliran ayat yang berisi ajakan berdamai (Q.8/88:61) sebagai "pendapat yang tidak ada dasarnya dari al-Qur'an, sunnah, maupun fitrah akal",[255] karena kedua ayat tersebut adalah *muhkam* dan relevan dengan konteks turunnya (*muhkamah fimâ unzilat fih*).[256] Di sisi lain, perang dan damai adalah strategi yang tidak bisa dituangkan dalam rumusan baku, melainkan tergantung kondisi. Menurut al-Zamakhsharî, kedua opsi tersebut dipertimbangkan secara dinamis oleh pemimpin dari segi manfaatnya bagi Islam dan kaum muslim.[257] Prinsip ini mendasari semua ayat perjanjian damai di atas.

---

[254] Ibn Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr*, vol. 1, 228-229.

[255] Ibn Jarîr al-Tabarî, *Jâmi' al-Bayân*, vol. 14, 41.

[256] Ibid., 42-43.

[257] Al-Zamakhsharî, *al-Kasysyâf*, vol. 3 (Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâth al-'Arabî, t.th.), 221.

j. Ayat-ayat pemberian keleluasaan

Tidak ada kaedah tertentu berkaitan dengan penganuliran ayat-ayat ini. Begitu juga, tidak ada riwayat tentang penganuliran ayat-ayat ini dari Ibn 'Abbâs melalui semisal Abû 'Ubayd maupun 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî. Penganuliran ini tampak didasarkan analogi dari penganuliran ayat-ayat yang maknanya sealur, seperti *âyât al-intizâr*, *âyât al-i'râd*, *âyât al-sabr*, dan *âyât al-'afw wa al-safh*, karena kandungan semua ayat ini bisa diidentikkan, meski secara konotatif, dengan perintah memberi penangguhan waktu penghukuman (*imlâ*) yang berimplikasi memberi keleluasaan bagi orang-orang kafir untuk hidup bebas dan bertindak.

Limat ayat yang semuanya *makkîyah* yang diklaim teranulir adalah Q. 86/36:17,[258] Q.38/38:88,[259] Q.7/39:183,[260] Q.19/44:75,[261]

---

[258] al-Hâzimî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 65; Hibatullâh, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 28; al-Karamî, *Qalâ'id al-Marjân*, 223; Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 224; Ibn al-Bârizî, *Nâsikh al-Qur'ân al-'Azîz wa Mansûkhuh*, 57. Menurut Ibn al-Jawzî, ayat kandungannya ancaman (*wa'îd*), sehingga tidak bisa dianulir. Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 251.

[259] al-Hâzimî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 52; al-Karamî, *Qalâ'id al-Marjân*, 173. Menurut Hibatullâh, jika kata "*hîn*" (waktu) ditafsirkan dengan "*dahr*" (masa), ayat ini tidak teranulir. Sedangkan, jika kata tersebut ditafsirkan dengan perang Badr, ayat ini dianggap teranulir. Hibatullâh, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 23. Menurut Ibn al-Jawzî, ayat ini kandungannya adalah ancaman (*wa'îd*). Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 214. Menurut Ibn al-'Arabî, jika yang dimaksud adalah waktu perang, ayat ini dikategorikan sebagai ayat yang diberi penjelasan (*makhsûs*) dengan ayat pedang. Sedangkan, jika yang dimaksud adalah azab di akherat, ayat ini tidak bisa dikategorikan sebagai kasus *naskh*. Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 192.

[260] al-Hâzimî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 16; Hibatullâh, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 15. Menurut Ibn al-Jawzî, ayat ini kandungannya berita (*khabar*), bukan hukum, sehingga tidak logis dianulir. Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 162.

[261] al-Hâzimî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 17, 45; al-Karamî, *Qalâ'id al-Marjân*, 138; Ibn al-Bârizî, *Nâsikh al-Qur'ân al-'Azîz*, 40. Menurut Hibatullâh, ayat ini teranulir dianulir dari segi maknanya (*nusikha ma'nâhâ*). Hibatullâh ibn Salâmah, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, h.19. Menurut al-Zajjâj, sebagaimana dikutip Ibn al-Jawzî, meski redaksi ayat ini berupa perintah (*amr*), maknanya berita (*khabar*), sehingga bermakna bahwa balasan Tuhan bagi orang yang sesat adalah membiarkannya dalam kesesatan. Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 194.

dan Q.19/44:84.[262] Sebagai contoh, ayat pertama (Q. 86/36:17) di antara ayat-ayat ini dianggap teranulir:

> *Karena itu, berilah penangguhan waktu bagi orang-orang kafir itu, beri tangguhlah mereka!*

Kekeliruan nalar peranuliran ayat-ayat ini dilihat dari aspek-aspek berikut. Pertama, semua ayat ini berisi ancaman siksa, baik di dunia maupun di akherat, yang diungkapkan dengan "rencana/ strategi menghancurkan" (*kayd*), "berita besar" (*naba*), "siksa" (*'adhâb*), "kiamat" (*sâ'ah*), dan "perhitungan teliti" (*na'uddu lahum adda*), terhadap orang-orang kafir Makkah karena mereka tidak hanya mendustakan al-Quran, melainkan juga menuduh Nabi sebagai orang gila (*majnûn*), peramal (*kâhin*), penyihir (*sâhir*), atau penyair (*shâ'ir*), mengejek, dan melakukan kekerasan fisik. Ayat-ayat ini mengandung anjuran agar Nabi dan kaum muslim membiarkan mereka, tidak memohon kepada Tuhan agar mereka segera disiksa, dan menyerahkan segala bentuk penolakan dan penindasan tersebut kepada Tuhan yang akan menghukum mereka, baik dengan membiarkan dalam kesesatan (*istidrâj*) maupun dengan siksa, baik di dunia (kebolehan perang) maupun di akherat (ganjaran; *wa'îd*).[263] Kandungan ayat-ayat ini terkait secara integral dengan pembatasan misi Nabi hanya sebagai pemberi peringatan (*nadhîr, mundhir*), yang tidak bertanggung-jawab atas penolakan tersebut, tidak berhak mengawasi dan mengayomi mereka, melebihi karakter "kemanusiaan" (*insânîyah*) misi kenabian. Dengan demikian, muatan ini sangat bersifat teologis. Ancaman ini berkaitan dengan "*taqdîr*" (ketentuan) Tuhan, baik yang skala-waktunya medium sebagai

---

[262] al-Hâzimî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 45; Hibatullâh, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 19. Menurut Ibn al-Jawzi, jika yang dimaksud dengan larangan menyegerakan azab berkaitan dengan azab di akherat, itu artinya mengharapkan kematian mereka segera. Jelas bahwa makna ini tidak bertentangan dengan makna *âyat al-sayf*. Sedangkan, jika yang dimaksud adalah perang, ayat ini turun di Makkah, sedangkan perintah perang turun di Madinah. Larangan menyegerakan azab (perang) tetap relevan pada masanya. Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 194.

[263] Lihat, misalnya, Q.7/39:182. Lihat penafsiran ayat ini dalam Mutawallî al-Sha'râwî, *Tafsîr al-Sha'râwî*, vol. 1 (Cairo: Akhbâr al-Yawm, t.th.), 3141.

"hukum sosial" dan "hukum sejarah" yang berkaitan dengan kehancuran (diskontinuitas) generasi suatu umat karena pendurhakaan, maupun yang skala-waktunya panjang sebagai "hukum pembalasan eskatologis" atas amal-amal di dunia.[264] Bahkan, di samping kandungannya berisi ancaman, di antara ayat-ayat tersebut, seperti Q.38/38:88, Q.7/39:183, Q.19/44:75, kandungannya berisi berita (*khabar*), meski terkadang dengan redaksi perintah (*amr*) (Q.19/44:75), sehingga tidak logis jika dianulir.

Kedua, dua ayat yang turun sesuai dengan konteksnya tidak seharusnya dianggap sebagai dua ayat yang saling kontradiktif. Strategi "menunda waktu" sebagai strategi bertahan disertai ancaman di samping memiliki alasan teologis dan relevan dari segi gradualitas penyebaran Islam di Makkah, juga relevan secara historis dengan kondisi kaum muslim awal sebagai minoritas, karena baik ayat-ayat penundaan maupun ayat pedang tunduk kepada "hukum waktu" (*hukm al-waqt*). Kedua ayat ini memang sama-sama dilatarbelakangi penindasan orang-orang kafir,[265] namun ayat-ayat penundaan turun dalam konteks kaum muslim yang masih belum mampu melakukan perlawaan fisik, berbeda dengan kondisi ketika mereka di Madinah. Namun, penjelasan historis ini harus dibedakan dari penjelasan "logika kekuatan", karena perbedaan kondisi komunitas muslim di dua tempat berbeda tersebut tidak menjadi alasan cukup untuk menjustifikasi bahwa perang adalah tawaran satu-satunya dan final pada fase Madinah, apalagi diformulasikan dalam bentuk *naskh* yang berarti penganuliran permanen. Alasan sesungguhnya yang bisa menjelaskan perang sebagai solusi ketika

---

[264] "*Taqdîr*" (ketentuan) Tuhan yang skala-waktunya pendek adalah *sunnah*-Nya yang berlaku dalam keajegan hukum kausalitas di dunia fisika, seperti dinyatakan "Segala sesuatu Kami ciptakan dengan *qadar* (ukuran)" (Q.54/37:49) dan "Kami menurunkan air dari langit dengan *qadar* (ukuran)" (Q.23/74:18). Lihat juga: Q.15/54:21, 60; Q.43/63:11; Q.6/55:96; Q.36/41:38; Q.41/61:12, Q.56/46:60; Q.73/3:20.

[265] Lihat ayat 15-16 yang mengiringi Q.86/36:17: "Sesungguhnya mereka (orang-orang kafir) merencanakan tipu daya jahat dengan sungguh-sungguh, dan Aku pun membuat rencana (pula) dengan sungguh-sungguh".

itu adalah karena gagalnya perjanjian-perjanjian damai dan orang-orang *mushrik* tidak berhenti memusuhi komunitas muslim. Jadi, kedua ayat ini relevan dalam konteksnya masing-masing. Nalar penganuliran ayat-ayat ini didasarkan atas pemahaman bahwa ayat-ayat ini berkonotasi "tidak perang" (*tark al-qitâl*) dan memberikan keleluasaan (*musâhalat al-mushrikîn*) kepada orang-orang kafir. Di samping itu, ayat-ayat yang berisi ancaman eskatologis kandungannya bersifat permanen, tidak terkait dengan perintah perang.

k. Ayat-ayat regulasi perang

Sebanyak tujuh ayat yang semuanya *madaniyah* yang diklaim teranulir bisa diklasifikasikan menjadi dua macam, yaitu:

Pertama, lima ayat tentang perang defensif (*difâ'î*), yaitu bahwa perang dibolehkan jika akan atau telah diserang yang dasarnya adalah hukum timbal-balik/balasan setimpal (resiprositas), sehingga "melampaui batas" (melakukan agresi, atau membunuh wanita, anak-anak, orang yang tua renta)[266] dilarang. Ayat-ayat yang termasuk dalam kategori ini adalah Q.2/87:190-192 (tiga ayat),[267]

---

[266] "Melampaui batas" dimaksud bisa ditafsirkan sebagai melanggar ketentuan perang defensif itu sendiri, yaitu memerangi orang yang tidak memerangi. Shu'lah, *Safwat al-Râsikh*, 109.

[267] Ayat yang teranulir terdiri dari tiga ayat. Yang teranulir dari ayat 190 adalah ungkapan "*wa lâ ta'tadû*" (janganlah kamu melampaui batas) yang ditafsirkan beragam, antara lain, ditafsirkan sebagai larangan membunuh anak-anak, wanita, dan para tokoh agama murni, dan ditafsirkan sebagai larangan melakukan agresi. Tentang penganuliran ayat ini, lihat al-Hâzimî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 27; Hibatullâh, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 6; al-Karamî, *Qalâid al-Marjân*, 64; 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 79; Ibn al-Bârizî, *Nâsikh al-Qurân al-'Azîz*, 23. Lihat kritik penganuliran ayat ini dalam Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qurân*, 170. Al-Nahhâs dan Makkî al-Qaysî meriwayatkan pendapat Ibn 'Abbâs bahwa ayat ini *muhkam*. Pendapat ini, menurut kedua penulis ini, adalah paling tepat di antara pendapat lain. Al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 32; Makkî al-Qaysî, *al-Îdâh*, 155-156. Ayat 191 yang teranulir berkaitan dengan larangan berperang di Masjidil Harâm, kecuali jika diperangi. Ada perbedaan pendapat tentang ayat penganulir (*nâsikh*): Q.9/113:5 atau Q.2/87:193. Tentang penganuliran ini, lihat Qatâdah, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 33; al-Hâzimî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 27; Hibatullâh, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 6; al-Karamî, *Qalâid al-Marjân*, 66; al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 33-34; Ibn al-Bârizî, *Nâsikh al-Qurân al-'Azîz*, 23; Shu'lah, *Safwat al-Râsikh*, 109-110. Lihat kritik penganuliran ayat ini dalam Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh*

Q.2/87:194,[268] Q.4/92:91.[269] Ayat berikut (Q.2/87:194), misalnya, dianggap terganulir:

> *Bulan suci dengan bulan suci, dan pada segala yang patut dihormati berlaku hukum qisâs. Oleh karena itu, barangsiapa yang melakukan agresi terhadapmu, lakukan pula agresi (pembalasan) seimbang dengan agresinya terhadap kamu. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah beserta orang-orang yang bertakwa.*

Kedua, dua ayat yang berisi larangan berperang pada bulan-bulan suci (*al-shahr al-harâm*) dan larangan bertindak melampaui batas, yaitu Q.2/87:217[270] dan Q.5/112:2.[271] Ayat pertama, dalam kutipan berikut, misalnya, dianggap terganulir:

> *Mereka bertanya kepadamu tentang berperang pada bulan suci. Katakanlah, "Berperang di bulan tersebut adalah dosa besar, tetapi menghalangi (manusia) dari jalan Allah, kafir kepada Allah, (menghalangi masuk) Masjidil Harâm dan*

---

al-Qurân, 72-73; Makki al-Qaysî, *al-Îdâh*, 157-158. Sedangkan, ayat 192 berkaitan dengan larangan memerangi orang-orang mushrik jika mereka berhenti memusuhi kaum muslim. Tentang penganuliran ayat ini, lihat al-Hâzimî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 14; Hibatullâh, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 6; Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qurân*, 74-75.

[268] Al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 33-34; 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 79. Lihat kritik Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qurân*, 75-77.

[269] Al-Hâzimî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 34; Hibatullâh, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 12; al-Karamî, *Qalâ'id al-Marjân*, 93; Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 134; Ibn al-Bârizî, *Qalâ'id al-Marjân*, 28. Lihat kritik Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 106-107.

[270] Qatâdah, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 33; al-Hâzimî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 28; Hibatullâh, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 6; Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 23-24; Ibn al-Bârizî, *Nâsikh al-Qur'ân al-'Azîz*, 23; al-Karamî, *Qalâ'id al-Marjân*, 67. Menurut al-Nahhâs, ayat ini turun pada Jumadal Akhir atau Rajab tahun 2 H setelah perang Khaibar. Al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 37-38. Lihat Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 80-82. Menurut Jûbir bin 'Abdullâh, Ibn Jurayj, 'Atâ' dan Mujâhid, ayat ini *muhkam*. Makki al-Qaysî, *al-Îdâh*, 160-162; 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 184-185.

[271] Qatâdah, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 40; al-Hâzimî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 35; Hibatullâh, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 13; al-Karamî, *Qalâ'id al-Marjân*, 97; al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 113-114; Ibn al-Bârizî, *Nâsikh al-Qur'ân al-'Azîz*, 31. Lihat alternatif berbagai alternatif penafsiran dalam Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 139-142; Shu'lah, *Safwat al-Râsikh*, 130-131.

mengusir penduduknya dari sekitarnya lebih besar (dosanya) di sisi Allah. Melakukan penindasan (fitnah) lebih besar daripada membunuh." Mereka tidak henti-hentinya memerangi kamu sampai mereka (dapat) mengembalikan kamu dari agamamu (kepada kekafiran), seandainya mereka sanggup. Barangsiapa yang murtad di antara kamu dari agamanya, lalu di mati dalam keadaan kafir, maka mereka itulah yang sia-sia amalannya di dunia dan di akherat, dan mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya.

Penganuliran ayat-ayat regulasi perang ini didasarkan atas nalar berikut. Pertama, ayat-ayat kategori pertama yang berisi "kebolehan perang" hanya karena alasan defensif dan larangan melakukan balasan melebihi batas hukum setimpal dianggap teranulir, karena *âyat al-sayf* (Q.9/113:5) yang turun sesudahnya ditafsirkan sebagai "perintah perang" (*al-amr bi al-qitâl*) secara mutlak (defensif maupun ofensif) dan final, karena turun di fase akhir Madinah. Analisis teks dan konteks terhadap *âyat al-sayf*, sebagaimana dikemukakan,[272] membuktikan bahwa al-Quran, hingga ayat perang terakhir yang diturunkan ini, tidak pernah meninggalkan prinsip hukum timbal-balik (resiprositas) yang dijadikannya sebagai nilai rujukan dan dasar kebolehan perang defensif. Kedua, ayat-ayat kategori kedua yang berisi larangan berperang di Masjid al-Harâm, kecuali atas dasar alasan-alasan defensif, seperti dihalangi masuk ke dalam masjid, dan yang berisi larangan bertindak melampaui batas juga dianggap teranulir dengan nalar yang sama. Di samping itu, para penulis yang mengklaim penganuliran ayat ini merujuk kepada fakta di mana pada peristiwa pembukaan (*fath*) kota Makkah Nabi menyuruh sahabat beliau untuk membunuh 'Abdullâh ibn Khatal ('Abd al-'Uzzâ) dari Banî Tamîm bin Ghâlib ketika sebagai tawanan perang ia lari menuju Ka'bah, lalu melemparkan senjata, dan

[272] Lihat kembali bagian identifikasi ayat pedang pada bab 3.

bergelantungan di penutup Ka'bah.[273] Peristiwa ini harus dipahami secara utuh. Sebelumnya, Nabi pernah bersabda bahwa siapa saja yang masuk ke rumah Abû Sufyân, ia akan selamat, kecuali lima orang (menurut riwayat lain, enam orang) yang harus dibunuh di mana pun ditemukan, yaitu: 'Abdullâh ibn Khatal, dua orang penyanyinya, Maqîs bin Subâbah al-Laythî, al-Huwayrith bin Nafîdh, dan 'Abdullâh bin Sa'd bin Abî Sarh.[274] Nabi memiliki pertimbangan khusus dalam pengejaran orang-orang ini. 'Abdullâh ibn Khatal, khususnya, menurut riwayat al-Bukhârî, adalah seorang yang pernah masuk Islam. Suatu ketika ia diutus oleh Nabi bersama seorang laki-laki dari Ansâr untuk mengumpulkan zakat. Di tengah perjalanan, orang Ansâr tersebut dibunuhnya karena tidak menyediakan makanan yang diinginkannya. Karena takut akan dibunuh, ia sendiri keluar dari Islam (murtad). Bahkan, ia merekrut dua penyanyi untuk menyanyikan nyanyian untuk menghina Nabi.[275] Menurut Ibn Taymiyah, ada tiga kesalahannya, yaitu: membunuh seorang muslim, kemurtadan (*riddah*), dan menghina Nabi.[276] Kemurtadan di sini tidak sekadar sebagai keluar dari Islam, melainkan juga lebih dari itu dianggap sebagai ancaman potensial bagi keutuhan komunitas muslim ketika itu, karena ia seorang *harbî* (memusuhi Islam). Dari konteks ini, bisa dipastikan bahwa keberadaannya di depan Ka'bah hanya sebagai dalih penyelematan diri. Tindakan Nabi adalah sesuai dengan Q.2/87:217 di atas bahwa upaya mencegah "*fitnah*" (penindasan) dan menciptakan keamanan secara lebih luas yang dalam ayat tersebut dicontohkan dengan pengusiran dan menghalangi kebebasan menjalankan ibadah yang

---

[273] Shu'lah, *Safwat al-Râsikh*, 110. Tentang peristiwa ini, lihat al-Bayhaqî, *al-Sunan al-Kubrâ*, vol. 5 (Hedarabad: Majlis Dâ'irat al-Ma'ârif al-Nizâmîyah, 1344), 177; Abû Nu'aym al-Asbihânî, *al-Musnad al-Mustakhraj 'alâ Sahîh al-Imâm Muslim*, vol. 4 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1996 M/ 1417 H), 34; Mâlik bin Anas, *Muwatta'*, vol. 2, ed. Taqîyuddîn al-Nadawî (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1991 M/ 1413 H), 426.

[274] Ibn Taymiyah, *al-Sârim al-Maslûl*, ed. Muhammad 'Abdullâh 'Umar al-Halwânî dan Muhammad Kabîr Ahmad Shûdarî (Beirut: Dâr Ibn Hazm, 1417 H), 132.

[275] al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhârî*, vol. 2, ed. Mustafâ Dîb al-Bighâ (Beirut: Dâr al-Yamâmah, 1987M/1407H), 655.

[276] Ibn Taymiyah, *al-Sârim al-Maslûl*, 140.

dianggap lebih diutamakan daripada memelihara kesucian masjid. Namun, peristiwa ini adalah kasuistik, tidak berlaku umum.[277] Sedangkan, larangan berperang di dalam masjid tersebut, menurut Ibn 'Abbâs, Mujâhid, dan Tâwûs, masih berlaku umum.[278]

Ayat-ayat damai yang dianggap teranulir bisa dilihat pada tabel berikut.

Tabel 6:

Rekapitulasi Ayat-ayat Damai yang Teranulir
(Kompilasi dari Beberapa Penulis)

No.	Kategori Isi	Kategori Kronologi		Jumlah
		Makkiyah	*Madaniyah*	
1.	Kebebasan beragama	18	2	20
2.	Pembatasan misi kenabian	20	7	27
3.	Penyebaran Islam tanpa kekerasan	4	1	5
4.	Kesabaran	13	3	16
5.	Pemberian maaf	4	3	7
6.	"Berpaling" (tidak mengganggu)	23	3	26
7.	Penyerahan urusan kepada Allah swt.	9	2	11
8.	Berbuat baik	0	3	3
9.	Komitmen hidup damai	1	7	8
10	Pemberian kelelusaan	5	0	5
11.	Regulasi perang	0	7	7
	Total	97	38	135
	Persentasi	71,85%	28,15%	100%

Dari tabel di atas, tampak bahwa jumlah sesungguhnya ayat-ayat yang teranulir dengan merujuk ke beberapa penulis ternyata lebih banyak (135) daripada jumlah terbanyak (125) yang dikompilasi oleh Mar'i bin Yûsuf al-Karamî. Tampak bahwa sebagian besar (71,85%) dari ayat-ayat damai yang teranulir adalah ayat-ayat *makkiyah*, karena memang secara kronologis ayat-ayat ini potensial untuk dianggap teranulir, meskipun secara umum,

[277] Rasulullah saw. bersabda: "Sesungguhnya aku tidak mengharamkan Makkah, tapi Allah yang mengharamkannya. Sesungguhnya Makkah tidak halal bagi seseorang pun setelah aku hingga hari kiamat. Allah menghalalkannya untukku hanya beberapa saat di siang hari". Lihat riwayat ini dalam Ibn Taymiyah, *al-Sârim al-Maslûl*, 115.

[278] Shu'lah, *Safwat al-Râsikh*, 110.

menurut al-Shâtibî, keseluruhan ayat *makkîyah* lebih sedikit teranulir—karena memuat *qawâ'id usûlîyah* dan hukum-hukum *kullîyah*—dibanding keseluruhan ayat *madanîyah*.[279] Sedangkan, sebagian kecil (28,15%) dari ayat-ayat teranulir adalah ayat-ayat *madanîyah*. Jadi, penganuliran ini merupakan penganuliran sesama ayat-ayat *madanîyah*, karena ayat pedang juga adalah *madanîyah*. Yang bisa dikategorikan sebagai ayat-ayat teranulir kategori ekstrem adalah sebagai berikut. Pertama, ayat-ayat pemberian keleluasan semuanya (100%) adalah *makkîyah*, karena ayat-ayat ini umumnya bermuatan teologis berupa ancaman, terutama yang bersifat eskatologis. Kedua, ayat-ayat perintah berbuat baik dan regulasi perang semuanya (100%) adalah *madanîyah*, karena perintah kedua hal ini secara logis berkaitan dengan kondisi komunitas muslim di Madinah yang telah memiliki kekuatan dan posisi tawar terhadap komunitas-komunitas lain.

2. Kritik Metode *Ta'wîl* Penganuliran

Ulama berbeda pendapat tentang apakah *ta'wîl* sama atau berbeda dengan *tafsîr*. Abû al-Qâsim al-Naysâbûrî (w. 406 H), al-Baghawî (w. 363 H), dan al-Kawâshî (w. 680 H) mengartikan *ta'wîl* sebagai "mengarahkan suatu ayat ke suatu makna yang sesuai dengan konteks ayat sebelum dan sesudahnya, dan makna tersebut memang terkandung dalam ayat tersebut, tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan sunnah dengan metode penyimpulan".[280] Dalam hal ini, *ta'wîl* didefinisikan, dengan memperhatikan level kejelasan makna, sebagai pemilihan makna yang lemah (*marjûh*) atas makna lain yang kuat (*râjih*), namun didasari oleh konteks yang menunjukkannya (*qarînah*). Oleh karena itu, al-Khâzin (w. 741 H) mengaitkan *tafsîr* dengan riwayat, sedangkan *ta'wîl* dengan nalar (*dirâyah*), dan Abû Tâlib al-Tha'labî (w. 427 H) mengartikan *tafsîr*

---

[279] Abû Ishâq al-Shâtibî, *al-Muwâfaqât fî Usûl al-Ahkâm*, vol. 3, ed. Abû 'Ubaydah Mashhûr ibn Hasan Âl Salmân (T.Tp.: Dâr Ibn 'Affân, 1997), 338.

[280] Al-Zarkashî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qurân*, vol. 2 (Cairo: Dâr Ihyâ al-Kutub al-'Arabîyah, 1957), 150.

sebagai pemahaman makna yang jelas dari ungkapan, sedangkan *ta'wîl* sebagai tafsir dimensi batin ungkapan.[281]

Baik *tafsîr* maupun *ta'wîl* diakui keabsahan metodenya, karena memang tidak ada konsensus ulama, tegas Ibn Rushd (w. 595 H/ 1198 M) dalam *Fasl al-Maqâl*, tentang keharusan memahami ungkapan *shar'* hanya atas dasar makna lahiriahnya (*zâhir*), sebagaimana juga tidak ada konsensus tentang keharusan melakukan *ta'wîl* keseluruhan makna lahiriah tersebut, karena semuanya tergantung pada perbedaan melihatnya dan perbedaan tingkat kecerdasan untuk memberi pembenaran (*tasdîq*).[282] Meski tampak ingin menengahi klaim keabsahan *tafsîr* dan *ta'wîl*, pandangan Ibn Rushd ini membawa pembaca kepada "subjektivitas penafsir" lebih lebar dibandingkan "objektivitas teks". Teks bisa menjadi media pembenar pandangan subjektif penafsir. Goldziher benar ketika ia menulis bahwa bisa dikatakan tentang al-Qur'an, sebagaimana yang dikatakan Peter Werenfells (tentang Bible), "*Everyone searches for his view in the Holy Book*" (Setiap orang mencari pembenaran pandangannya dalam kitab suci).[283] Meski sangat ideologis, pernyataan berikut ada benarnya, "Di antara kalian ada orang yang berperang atas dasar *ta'wîl* terhadap al-Qur'an, sebagaimana kalian diperangi atas dasar *tanzîl* (tafsir) terhadap al-Qur'an".[284] Jadi, setiap orang mungkin saja mengklaim kebolehan memerangi orang lain dengan justifikasi ayat-ayat al-Qur'an tertentu, baik pada level *tafsîr* (*tanzîl*) maupun *ta'wîl*.

Struktur teks, khususnya dalam *'ulûm al-Qurân* selama ini, diartikan sebagai gabungan ungkapan (*lafz*) dan makna (*ma'nâ*).

---

[281] Fahd bin 'Abd al-Rahmân bin Sulaymân al-Rûmî, *Buhûth fî Usûl al-Tafsîr wa Manâhijih* (Riyâd: Maktabat al-Tawbah, 1419 H), 10-11.

[282] Ibn Rushd, *Fasl al-Maqâl Fîmâ Bayn al-Hikmah wa al-Shari'ah min al-Ittisâl*. ed Muhammad 'Imârah (Cairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th.), 33.

[283] Sebagaimana dikutip Farid Esack, *Qur'an, Liberalism, and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oxford: Oneworld Publications, 1997), 43.

[284] Pernyataan ini dinisbatkan kepada 'Alî bin Abî Tâlib. Lihat Ibn al-Maghâzili, *Manâqib 'Ali bin Abî Tâlib 'Alayh al-Salâm* (Teheran: al-Maktabah al-Islâmiyah, 1302H), 390.

Jalâl al-Dîn al-Suyûtî dalam *al-Itqân* memetakan secara ringkas dua faktor penyebab kekeliruan *tafsîr* maupun *ta'wîl*. Pertama, prakonsepsi dengan menetapkan makna (*ma'nâ*) lebih dahulu tanpa memahami ungkapan (*lafz*), baik dari semantik (*dilâlah*) maupun ketelitian redaksi (*bayân*). Kedua, memahami ungkapan semata dari perspektif kebahasaan tanpa memperhatikan konteks turunnya, terutama subjek yang menjadi sasaran ayat (*mukhâtab*) dan konteks pembicaraan (*siyâq al-kalâm*). Keduanya bisa keliru dalam mentransfer ungkapan ke makna, atau dari makna ke ungkapan. Kemungkinan yang terjadi ada dua: (1) ungkapan teks diabaikan sama sekali atau digunakan, tapi dibawa ke makna yang sama sekali tidak terkandung dalam ungkapan tersebut; (2) ungkapan teks diperhatikan, tapi makna yang ingin ditetapkan atau dinafikan keliru (kesalahan dalam *dalîl* dan *madlûl*) atau benar (kesalahan dalam *dalîl*).[285]

Baik *tafsîr* maupun *ta'wîl* sama-sama rentan terhadap kekeliruan tersebut. *Tafsîr* yang terlalu bertumpu pada ungkapan teks rentan literalitas tafsir (*harfîyat al-tafsîr*). Sedangkan, *ta'wîl* yang "menyeberang" ke makna batin rentan ideologisasi (*talwîn*), yaitu *ta'wîl* yang tendensius (*al-qirâ'ah al-mughridah*).[286] Penganuliran ayat-ayat damai bisa melalui mekanisme *tafsîr* dan *ta'wîl*. Namun, dari kritik-kritik penganuliran, sebagaimana dikemukakan, tampak bahwa penganuliran tersebut lebih banyak bertumpu pada *ta'wîl*, yaitu "menyeberang" dari makna lahiriah (*zâhir*) teks ayat ke makna dalam (*bâtin*). Tidak seperti dalam garis besar kekeliruan tafsir sebagaimana dikemukakan al-Suyûtî, penganuliran tersebut tampak lebih rumit, karena terkait dengan berbagai asumsi metodologis penganuliran yang terbakukan dalam *'ulûm al-Qur'ân* dan *usûl al-fiqh* dalam sejarahnya yang panjang, di samping berbagai konteks sosio-historis-politis.

Kritik metode *ta'wîl* penganuliran dimaksud meliputi elemen-elemen mendasar berikut:

---

[285] al-Suyûtî, *al-Itqân*, vol. 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 178.

[286] Tentang hal ini, lihat Nasr Hâmid Abû Zayd, *Naqd al-Khitâb al-Dînî* (Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî al-'Arabî, 2007), 119-122.

a. Level semantik (*mustawâ al-dilâlah*)

Dalam *'ulûm al-Quṛân*, dibedakan level semantik yang terkandung dalam teks (*nass*) antara makna yang ditarik dari diungkapkan (*mantûq*) dan yang dipahami di balik ungkapan (*mafhûm*). Suatu ungkapan memiliki level semantik berbeda: dari *nass* (yang mengandung hanya satu makna), *zâhir* (kemungkinan sama antara dua makna), dan *mụawwal* (makna lahiriahnya tidak jelas, sehingga harus di*tạwîl*). Para penulis *naskh* sering melakukan lompatan makna dari *mantûq* ke *mafhûm*, dari *nass* dan *zâhir* ke *mụawwal*, dari makna pertama ke makna kedua atau ketiga melalui mekanisme *tạwîl*, seperti memalingkan *khabar* ke *amr*, atau *amr* yang makna yang sebenarnya sudah sesuai dengan konteksnya (*siyâq*) ke makna konotatif (*al-dilâlah zât al-îhâ*)[287] yang dipengaruhi oleh subjektivitas latar belakang aliran, pola pikir, kondisi psikologis, sosiologis, maupun historis-politis. Akan tetapi, pemaknaan tersebut akan diuji vaiditasnya dengan berbagai instrumen analisis semantik, baik dari gramatikal, morfologi, leksikal, konteks, maupun fonologi.[288]

Penganuliran, misalnya, firman Allah "Bagimu agamamu, dan bagiku agamaku" (Q.109/18:6) didasarkan atas lompatan dari *mantûq* ke *mafhûm* yang tidak didukung secara gramatikal, leksikal, maupun konteks: (1) makna *mantûq* literal sebagai berita (*khabar*) bahwa baik komunitas muslim maupun non-muslim memiliki agama masing-masing; (2) makna *mafhûm* setingkat *nass* yang tidak literal bahwa kedua komunitas ini memiliki kebebasan masing-masing untuk meyakini dan menjalankan ibadah tanpa mencampurkan

---

[287] Pemaknaan konotatif dibolehkan, karena memang ayat-ayat al-Qur'an memiliki dimensi makna ini dan menjadi sisi keindahan bahasa al-Qur'an. Lihat Ahmad al-Wadarnî, *Usûl al-Nazarîyah al-Naqdîyah al-Qadîmah min Khilâl Qadîyat al-Lafz wa al-Ma'nâ fî Khitâb al-Tafsîr* (Tripoli: Dâr al-Kitâb al-Jadîd al-Muttahidah, 2005), 88. Akan tetapi, kebenaran hasil penafsiran tetap harus diuji oleh instrumen analisis, karena pemaknaan yang meski tepat, namun tak terkandung dalam ungkapan, hanya menjadikan teks tempat memproyeksikan ide-ide subjektif ideologis.

[288] Farid 'Iwad Haydar, *'Ilm al-Dilâlah: Dirâsah Nazarîyah wa Tatbiqîyah* (Cairo: Maktbat al-Âdâb, 2005), 29-70.

keyakinan; (3) makna *mafhûm* setingkat *manâwwal* secara konotatif bahwa pernyataan ayat ini ditafsirkan berisi kebolehan membiarkan orang-orang kafir hidup leluasa atau berisi kebolehan tidak memerangi (*tark al-qitâl*) mereka, sehingga dipertentangkan dengan "perintah" perang. Kata "agama" (*dîn*) dari perkembangan makna-makna leksikalnya semuanya tidak berkonotasi makna yang menjadikannya bisa teranulir.[289] Begitu, juga secara gramatikal, mendahulukan (*taqdîm*) ungkapan "bagimu" dan "bagiku" menekankan hak setiap orang menganut keyakinannya, baik *tawhîd* maupun *kufr*.[290] Konteks kalimat dan *sabab al-nuzûl* juga hanya berkaitan dengan *tawhîd*. Penganuliran ini berakibat penganuliran *tawhîd* sebagai prinsip fundamental.

b. Gerak makna: partikular-universal, insidental-intrinsik, mikro-makro, historis-trans-historis, *furû'(fusûl)-usûl*, atau *kullî-juz'î*

Dari kritik penganuliran yang dikemukakan, tampak bahwa para penulis sering membawa suatu makna ayat dari konteks spesifiknya ke makna umumnya, atau dari konteks umumnya ke makna spesifik. Penganuliran ayat-ayat damai di atas, terutama ayat-ayat yang kandungan permanen, seperti moralitas dan teologi, mencerabut ayat-ayat spesifik dari ajaran moral dan teologi yang menjadi dasarnya, sehingga memunculkan ajaran Islam yang tidak bermoral. Penganuliran ayat semisal "Katakanlah kepada manusia perkataan yang baik" (Q.2/87:83) dan "Bukankah Allah adalah pemberi keputusan yang paling adil" (Q.95/28:8), di samping keluar dari konteks sesungguhnya, seperti kritik Ibn al-Jawzî dan Ibn al-Khatîb, merobohkan prinsip moral dan teologi.

Kesalahan metodis dalam penganuliran tersebut adalah menarik pesan ayat yang sifatnya universal menjadi sempit dengan menafsirkan "perkataan yang baik" sebagai memberi keleluasan

---

[289] Lima enam makna "*dîn*" dalam Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtîh al-Ghayb*, vol. 32, 136-137.

[290] Lihat al-Zamakhsharî, *al-Kashshâf*, vol. 4, 813.

kepada orang-orang kafir. Konteks spesifiknya justeru bukan orang-orang kafir Makkah yang sedang dihadapi komunitas muslim, melainkan pengabaran (*khabar*) masa lalu tentang kalangan Yahudi Ibn al-Khatîb mengangkat pesan universal ini karena pemaknaan ini juga didukung oleh konteks kalimat (*siyâq al-kalâm*) tentang perintah ber*tawhîd*, berbuat baik, sahalat, dan zakat. Wajar kemudian Ibn al-Jawzî mengkritik bahwa tidak ada indikasi bahwa "manusia" dalam konteks ini adalah orang-orang kafir, meski titik-tolak pembicaraan ayat adalah tentang Yahudi. Begitu juga, membatasi makna "kemahabijaksanaan/kemahaadilan" Tuhan sebagai menunda keputusan tentang apa yang harus diterima oleh orang-orang kafir adalah membatasi konteks umum ayat tersebut. Makna yang ingin ditetapkan adalah keliru, begitu juga ungkapan teks tidak mengandung makna tersebut, sehingga penganuliran ini merupakan kekeliruan dalam *dalîl* dan *madlûl*.

Penggeseran makna tersebut tentu berlangsung melalui media nalar. Teks sebagaimana adanya (bentuknya) tidak berubah dan sudah diterima, sedangkan maknanya (kandungannya) bisa dipahami berbeda. Dengan ungkapan lain, teks tetap, sedangkan makna bergerak, demikian istilah Shahrûr dan Ahmad al-Bahrânî. Persoalan ini mengemuka dalam *'ulûm al-Qurân*, misalnya, ketika suatu ayat turun dalam konteks *sabab al-nuzûl* spesifik tertentu, tapi dengan redaksi umum, sehingga memunculkan perdebatan: *al-'ibrah bi 'umûm al-lafz au bi khusûs al-sabab* Jawaban dengan salah satunya terhadap pertanyaan ini menghadapi dilema, yaitu membatasi ayat pada konteks spesifiknya saja menjadikan pesan ayat sempit dalam sudut sejarah masa lalu yang seakan sudah usang, sedangkan menarik konteks spesifiknya ke makna umum dihadang oleh pemaknaan ayat keluar dari konteksnya atau penarikan pesan umumnya dengan suhjektivitas tinggi.[291] Persoalan krusial tentang

---

[291] Lihat diskusi tentang dua kemungkinan tersebut dalam menafsirkan dalam menafsirkan al-Qur'an dalam Bassâm al-Jamal, *Asbâb al-Nuzûl* (Beirut: al-Markaz al-Thaqâfi al-'Arabî, 2005), 353-368.

"gerak makna" ini adalah persoalan partikularitas-universalitas, insidental-intrinsik, mikro-makro, historis-transhistoris, *furû-usûl* (*fusûl*), atau *kullî-juzî*.

Abû Ishâq al-Shâtibî menyusun karya monumentalnya, *al-Muwâfaqât fî Usûl al-Ahkâm*, sebagaimana diakui sendiri, antara lain, bertolak dari *istiqrâ'* (induksi, penelitian kasus perkasus) atas ayat-ayat al-Qur'an. Tidak semua ayat berbicara pada level yang sama, karena terdapat ayat-ayat mengatur prinsip-prinsip yang berlaku umum dan menjadi "payung" (*âyât al-kullîyât*) berbagai ketentuan spesifik hukum (*âyât al-juz'îyât*), sebagaimana juga hadîth-hadîth Nabi yang dijadikan, misalnya, sebagai dasar *qawâ'id fiqhîyah*. *Âyât al-kullîyât*, sebagaimana disinggung, menurut al-Shâtibî, adalah ayat-ayat yang memuat ajaran prinsipil dan permanen (tidak bisa dianulir)[292] tentang perlindungan agama, jiwa, akal, kehormatan, dan harta yang turun sebagian besar di Makkah dan sebagian kecil turun di Madinah sebagai penyempurnaan, yang meliputi ayat-ayat *tawhîd*, prinsip-prinsip moral (*akhlâq*), dan beberapa ajaran fundamental lain, seperti shalat.[293] *Âyât al-juz'îyât*, seperti ketentuan tentang perang yang sangat kondisional (karena tentu dalam keadaan normal/damai, perang tidak dianjurkan), tentu harus dipahami dalam kerangka rujukan *âyat al-kullîyât*. Ketentuan spesifik umumnya tidak bertentangan dengan ketentuan umum, seperti ketentuan perang tidak bertentangan dengan prinsip moral yang kemudian membatasi perang hanya dibolehkan jika (telah atau akan) diperangi sebagai perag defensif, larangan agresi, dan larangan membunuh berlebihan (membunuh anak-anak, wanita, dan orang tua renta).

Prinsip ini kemudian diperkuat oleh Muhammad 'Abduh dengan menyatakan bahwa sebagai kitab suci, al-Quran tidak seharusnya dilihat hanya sebagai kumpulan berbagai perintah dan larangan. Makna integral suatu ayat hanya bisa diperoleh dengan melakukan rujuk-silang (*cross-reference*) dengan ayat-ayat lain yang terkait

---

[292] Abû Ishâq al-Shâtibî, *al-Muwâfaqât*, vol. 3, 338.
[293] Ibid., 335-336.

dengan menggeser yang insidental ke intrinsik, atau yang partikular ke general (universal).[294] Itu artinya bahwa ada ayat-ayat yang berdimensi universal, sebagai kandungan moral yang permanen yang dijadikan rujukan.

Meski harus dengan catatan-catatan kritis, karena reduksinya ke "nilai-nilai etis" yang terlalu kuat, tidak seperti al-Shâtibî, pemilahan Tâhâ antara "*âyât al-usûl*" dan "*âyât al-furû'*" memiliki benang merah yang menghubungkannya dengan al-Shâtibî dan 'Abduh. Tâhâ adalah benar dengan mengatakan bawa *âyât al-furû'* (meski tidak bisa diidentikkan seluruhnya dengan ayat-ayat *madanîyah*) harus dipahami dalam kerangka rujukan *âyât al-usûl* (meski tidak bisa diidentikkan seluruhnya dengan ayat-ayat *makkîyah*). Ketika *âyât al-furû'* karena konteks spesifik dan kondisionalnya, seperti *âyât al-jihâd* yang didesak oleh kepentingan membela diri dan tidak berlaku di setiap keadaan, harus dikembalikan, atau "dianulir secara temporal" atau "ditunda", dengan merujuk *âyât al-usûl* yang permanen, ide Tâhâ ini memiliki persamaan dengan "gerak ganda" (*double movement*) Fazlur Rahman. Al-Qur'an, menurut Rahman, memuat ajaran "legal-spesifik" (*juz'iyât*) dan "ideal-moral" (*kullîyât*).[295] Yang pertama harus dipahami secara integral dengan yang kedua secara dinamis dan sirkular. Berbeda dengan Tâhâ, Rahman mengingatkan bahwa forma sama pentingnya dengan esensi. Yang harus dihindari bukan forma, melainkan formalisme.[296] Pernyataan ini bertujuan untuk mengurangi resiko "reduksi etis", seperti pada Tâhâ, meski Rahman sendiri bisa menjadi "esensialis".[297] Terlepas dari kritik-kritik ini, baik al-Shâtibî, 'Abduh, Tâhâ, maupun Rahman sama-sama menyarankan untuk memahami ayat secara integral, tidak lepas dari

---

[294] Sebagaimana dikutip Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ân*, vii.

[295] Fazlur Rahman, "Islam: Challenges and Opportunities", 325-326.

[296] Fazlur Rahman, "Social Change and Early Sunnah", dalam *Hadith and Sunnah: Ideals and Realities*, ed. P.K. Koya (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1990), 231.

[297] Lihat penalsiran tentang tentang keselamatan agama-agama, Fazlur Rahman, *The Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1989), 166.

ayat-ayat yang dimensinya universal dan permanen. Secara teologis, terutama dalam perspektif Sunnî, diyakini bahwa orang yang tidak bermoral sekalipun, seperti pendosa besar (*murtakib al-kabâir*), namun beriman, tetap selamat (*najâh*), tapi tidak sebaliknya. Perspektif ini akan menurunkan moralitas dalam keyakinan. Padahal, "orang mukmin yang paling sempurna imannya adalah yang paling baik akhlaknya".[298] Ibn al-Mubârak (w. 181 H), penulis pertama tentang *jihâd*, mengatakan bahwa hampir dua pertiga dari ajaran Islam berisi ajaran moral.[299] Oleh karena itu, nilai moral dan aqidah sulit dipisahkan. Hirarki teori dan kaedah dalam *usûl al-fiqh* yang dikemukakan Jamâl al-Dîn 'Atîyah, antara lain, bisa menjembatani kesenjangan hukum spesifik dan nilainya.[300]

Skema 5:

Nilai dan Turunan-turunannya

↓

Aqidah, Moral, dan Nilai-nilainya

↓

Teori-teori Umum Sharî'ah

↓

Kaedah dan Teori Terkait Beberapa/Satu Hal

↓

Teori-teori Khusus

↓

Hukum-hukum Spesifik/Cabang

Penganuliran ayat-ayat damai bisa dipahami ulang dengan mempertimbangkan baik-baik usulan pemikiran tokoh-tokoh di atas untuk memahami ayat-ayat spesifik dalam "payung" ayat-ayat universal. Itu artinya bahwa di samping konteks historis, baik makro

---

[298] Lihat, misalnya, al-Hâkim, *al-Mustadrak 'alâ al-Sahihain*, vol. 1, ed. Mustafâ 'Abd al-Qâdir 'Atâ (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990), 43.

[299] 'Abdullâh ibn al-Mubârak, *Kitâb al-Jihâd*, ed. Nazîh Hammâd (Jaddah: Dâr al-Matbû'ât al-Hadîthah, t.th.), 37.

[300] Diadaptasi dan dimodifikasi dari Jamâl al-Dîn 'Atîyah, *al-Tanzîr al-Fiqhî* (Dohah/ Qatar: Tp., 1987 M/ 1407 H), 12.

sebagaimana diusulkan oleh Rahman,[301] Hadi Ma'rifat,[302] maupun Sa'îd al-'Ashmâwî[303] dengan pemahaman perangkat sejarah (*târîkh*), biografi (*sîrah*), dan hadîth-hadîh sejarah, maupun mikro melalui *sabab al-nuzûl* baik melalui konteks historis internal ayat maupun riwayat-riwayat *sahîh*, kita perlu secara operasional merujukkan ayat ke "kesatuan/unit nilai" (*wihdat al-qîmah*).[304] Hal ini sealur dengan apa yang ditawarkan oleh Tâhâ Jâbir al-'Alwânî tentang "tujuan-tujuan al-Quran" (*al-maqâsid al-Qurânîyah al-'ulyâ al-hâkimah*), yaitu tujuan-tujuan universal.[305] Perbedaanya adalah bahwa konsep al-'Alwânî memiliki cakupan luas sebagai tujuan agama Islam yang melampaui semua risalah para rasul. Sedangkan, yang dimaksud di sini adalah tujuan-tujuan universal al-Quran itu sendiri yang menaungi tujuan-tujuan spesifik lain. Pemahaman secara integral sebab atau alasan di balik suatu perintah/larangan bisa mengurangi terisolasinya ayat-ayat spesifik dari kerangka ajaran fundamentalnya, baik yang dijelaskan dalam (1) ayat yang sedang dibahas maupun (2) secara rujuk-silang diketahui dari sekian ayat-ayat lain yang terkait. Dengan *wihdat al-qîmah*, dibedakan antara: (1) perintah (*amr*) dan larangan (*nahy*) yang menjadi sarana (*wâsitah*) tercapainya suatu tujuan (*ghâyah*); (2) tujuan yang ingin dicapai; (3) nilai (*qîmah*) sebagai tujuan akhir yang mendasari tujuan tadi dan terwujudnya perintah atau larangan.

Metode seperti ini diproyeksikan menjawab sebagian problem yang muncul berkaitan dengan ayat-ayat perang. Dalam banyak ayat tersebut, kebolehan berperang dijelaskan alasannya (seperti

---

[301] Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago, 1982), 143.

[302] Muhammad Hadi Ma'rifah, *Sejarah al-Qur'an* (Jakarta: al-Huda, 2007), 97-101.

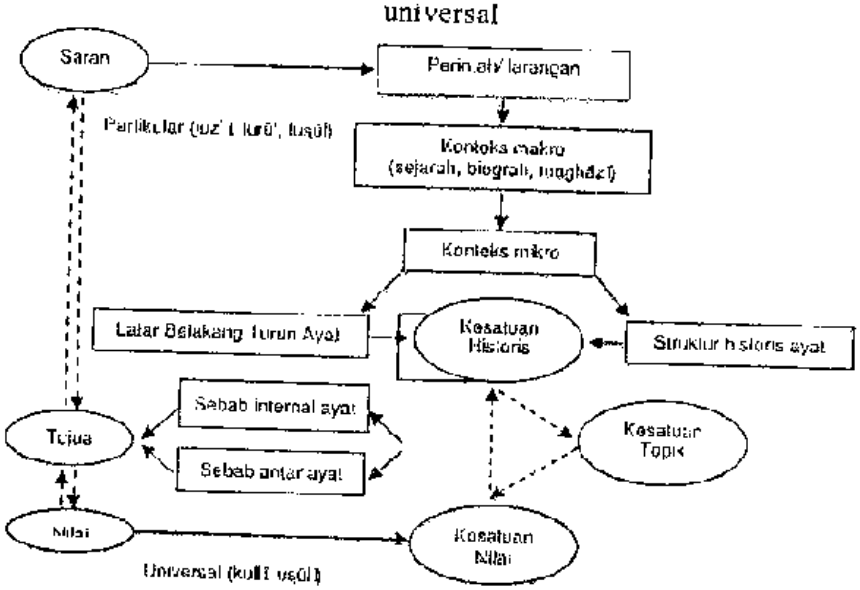
[303] Muhammad Sa'îd al-'Ashmâwî, *Usûl al-Sharî'ah* (Cairo: Maktabat Madbûlî dan Beirut: Dâr Iqra, 1983), 64-70.

[304] Yang dimaksud nilai di sini adalah lima prinsip universal (*al-kulliyât al-khams*) yang dikemukakan oleh al-Shâtibî, jadi nilai memuat tidak hanya moralitas, melainkan juga pandangan otentik mendasar teologis al-Qur'an, bukan kecenderungan pandangan sekte-sekte teologi.

[305] Tâhâ Jâbir al-'Alwânî, *Nahwa al-Tajdîd wa al-Ijtihâd* (Cairo: Dâr Tanwîr, 2008), 194-196.

terzalimi, diperangi, diusir, dihalangi masuk masjid, diejek, dan dibunuh) dan tujuannya (agar penindasan/fitnah tidak terjadi lagi, dan agama Islam berkembang secara alami sebagaimana agama-agama lain) yang disebut sebagai "perang di jalan Allah". Sedangkan, nilai sebagai tujuan akhirnya adalah terpenuhinya hak setiap manusia untuk hidup secara damai tanpa ancaman dan penindasan orang lain, dan hak setiap orang memeluk agamanya, dalam hal ini Islam. Perubedaan antara "sarana" (*wâsitah, wasîlah*) dan "tujuan" (*ghâyah, maqsad*) dikemukakan di sini karena memang hukum yang berisi perintah atau larangan yang terkandung dalam al-Quran memang berisi dua hal ini.

Skema 6:
Metode sintesis untuk menyatukan "gerak makna" partikular-universal



Badr al-Dîn al-Zarkashî, misalnya sebagaimana dikutip oleh Shihâb al-Dîn al-Alûsî dalam *Sufrat al-Zâd li Safarat al-Jihâd*, berpendapat bahwa *jihâd* (perang) adalah "kewajiban hanya sebagai sarana" (*fardîyat al-wasâil*), bukan "kewajiban sebagai tujuan" (*fardîyat al-maqâsid*), karena tujuannya adalah memberi petunjuk,

sehingga jika bisa tercapai dengan mengemukakan penjelasan argumen, tentu cara tersebut diprioritaskan. Namun, mayoritas ulama berpendapat bahwa *jihâd* adalah "kewajiban sebagai tujuan".[306] Dalam ungkapan Kâmil Salâmah al-Diqs, "perang bukanlah kaedah, melainkan hanya pengecualian dari kaedah" (*inna al-harb laysat hiya al-qâ'idah, wa innamâ hiya istithnâ min al-qâidah*), karena perang hanya sarana pertahanan diri untuk mengamankan proses dakwah damai Islam.[307] Persoalan ini menjadi krusial karena menempatkan *jihâd* (perang) sebagai tujuan akan mengakibatkan hubungan antaragama tidak pernah akan harmonis. Hal itu adalah cerminan dari kegagalan membedakan antara ajaran al-Quran yang fundamental dan yang kondisional.

Firman Allah swt, misalnya, (Q.2/87:193), "Perangilah mereka sampai tidak ada lagi penindasan (*fitnah*) dan agama untuk Allah. Jika mereka berhenti (memusuhimu), tidak ada lagi permusuhan, kecuali terhadap orang-orang yang berbuat zalim" memuat perintah, tujuan , dan nilai. Sebagai perintah, perang tujuan agar tidak ada lagi penindasan dan agama Islam tersebar secara alami. Sedangkan, nilai yang mendasarinya adalah hukum timbal-balik, karena perang dibolehkan hanya jika suatu komunitas diperangi. Itu artinya bahwa jika pihak yang memerangi berhenti memusuhi, perang harus dihentikan. Prinsip ini mendasari hak untuk hidup, rasa aman, bebas dari ancaman, dan hak memeluk agama. Alasan tersebut terkadang dijelaskan dalam ayat yang sedang dibahas, atau dalam ayat-ayat lain yang setopik, sehingga kesatuan nilai (*wihdat al-qîmah*) harus dipahami juga dalam konteks kesatuan topik (*wihdat al-mawdû'*)[308]

---

[306] Shihâb al-Dîn al-Alûsî. *Sufrat al-Zâd li Safarat al-Jihâd*, 6-7 manuskrip (MS) dalam www.mostafa.com.

[307] Kâmil Salâmah al-Diqs, *Âyât al-Jihâd*, 261.

[308] Tentang hal ini, lihat, misalnya Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'an: A Study of Islâhî's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur'an* (USA: American Trust Publications, 1986), Ahmad bin Muhammad al-Sharqâwî, "Nazariyat al-Wahdah al-Mawdû'iyah fi Tafsir li al-Qurân al-Karim min Khilâl "al-Asâs fi al-Tafsir" li al-Shaykh Sa'id Hawwâ Rahimahullâh" (Tesis, Universitas al-Azhar, 1425 H).

dan kesatuan historis (*al-wihdah al-târîkhîyah*).[309] Hal itu karena ketiga hal ini saling terkait, misalnya, *asbâb al-nuzûl* harus berinteraksi dengan *munâsabah* ayat.[310]

Penganuliran ayat-ayat damai tidak hanya memahami suatu ayat yang dianggap teranulir secara parsial terpisah dari ayat-ayat terkait, melainkan lebih mendasar, juga terlepas dari tujuan dan nilai yang menghubungkan semua ayat perintah perang. Tidak sedikit ayat yang menjelaskan tujuan dan nilai seperti dalam ayat di atas. Ayat-ayat perang tersebut, sepengetahuan penulis, meski turun dalam kurun berbeda, tidak pernah meninggalkan prinsip-prinsip, seperti hukum timbal-balik yang mendasari perang defensif.

c. Pergeseran makna *naskh*

Pertama, definisi yang tidak seragam tentang *naskh*. Semantik kata "*naskh*", sebagaimana diuraikan, mengalami perubahan atau pergeseran (*al-taghayyur al-dilâlî*; *semantic change*) atau, lebih tepatnya, mengalami "penyempitan makna" (*tadyîq al-ma'nâ*) dari tiga aspek, yaitu penyempitan makna "menghilangkan" dan "memindah" menjadi "menghilangkan" dalam kamus-kamus, pemaknaan di kalangan sahabat Nabi sebagai "menghilangkan ketidakjelasan", dan penyempitan *naskh* ketika al-Shâfi'î (w. 204 H) membedakannya dengan *bayân*.[311]

Ketidakjelasan pemaknaan yang dirujuk dan dipilih oleh penulis-penulis belakangan (*muta'akhkhirûn*) sesudah al-Shâfi'î antara dua makna tersebut menyebabkan kekacauan antara *naskh* sesungguhnya sebagai penganuliran final dan sebagai *bayân*. Jauh sesudah al-Shâfi'î, misalnya pada abad ke-8 H/ 14 M, Ibn al-Bârizî (w. 738 H) masih mengklaim sebanyak 28 ayat dalam 11 surah sebagai "ayat-ayat yang teranulir keumumannya (*al-mansûkh*

---

[309] Lihat 'Imrân Samîh Nazâl, *al-Wihdah al-Târîkhîyah li al-Suwar al-Qurânîyah* (Dâr Qutaybah dan Aman: Dâr al-Qurrâ, 2006).

[310] 89-96; Nasr Hâmid Abû Zayd, *Mafhûm al-Nass*, 167-175.

[311] Lihat bali bahasan ini pada bagian diskusi argumentasi teks (*nass*) tentang [illegible] bab 2.

'umûmuhâ) dengan pengecualian (*istithnâ'*) atau semakna dengannya".[312] Padahal, sebelumnya pada abad ke-6 H/ 12 M, Abû Bakr ibn al-'Arabî (w. 543 H/ 1148 M) menulis karyanya, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, justeru bertolak dari kritiknya terhadap pengacauan *naskh* dan *takhsîs*. Itu artinya bahwa para penulis tidak memiliki definisi terminologis yang sama dan, karenanya, klaim teranulirnya 135 ayat damai ditanggapi beragam, karena oleh sebagian penulis disebut "teranulir" dianggap oleh penulis lain hanya "dijelaskan", baik dengan *takhsîs, istithnâ', taqyîd*, atau jenis-jenis *bayân* yang lain.

Kedua, ayat-ayat damai yang diklaim teranulir permanen sebenarnya lebih tepat dilihat hanya sebagai "penundaan" (*nasi*) atau "penggantian *nass* dengan *nass* lain" secara kodisional dengan tetap mempertimbangkan kembali keberlakukan teks yang diganti suatu ketika yang telah diusulkan sebelumnya dengan arah yang kurang lebih sama (dengan trend agak berbeda), baik oleh al-Zarkashî (w. 794 H/ 1392 M), al-Biqâ'î (w. 885 H/ 1480 M), 'Abduh (w. 1905 M), Ibn 'Âshûr (w. 1393 H/ 1973 M), Tâlibî, (w. 1985 M), Muhammad Asad (w. 1992 M), Abû Zayd (lahir 1943 M), maupun M. Quraish Shihab (lahir 1944 M).

Dari uraian yang telah dikemukakan tentang "penundaan" yang, antara lain, didasarkan atas pandangan bahwa *nass* diproyeksikan ke realitas yang dinamis, dan uraian tentang partikularitas-universalitas, suatu *nass*, meski memiliki sisi "universalitas" berupa nilai-nilai aqidah dan moral, tergantung atas "partikularitas",[313] yaitu: (1) alasan (*'illah*) yang mendasari suatu perintah atau larangan, sehingga keberlakuan *nass* tersebut dibatasi oleh keberadaan alasan tersebut; (2) kondisi (*waqt*) yang menentukan apakah suatu alasan tetap berlaku atau tidak yang menjadi titik-tolak berlaku atau tidaknya suatu hukum. Inilah jenis "*naskh*" (sebenarnya adalah "penundaan") ketiga yang pernah ditegaskan oleh al-Zarkshî (w. 794 H/ 1392 M) berikut:

---

[312] Ibn al-Bârizî, *Nâsikh al-Qur'ân al-'Azîz*, 23.

[313] "Partikularitas" sebenarnya adalah dimensi waktu dan tempat dalam pengertian luas.

الثالث: ما أمر به لسبب ثم يزول السبب كالأمر حين الضعف والقلة بالصبر وبالمغفرة للذين لا يرجون لقاء الله ونحوه من عدم إيجاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد ونحوها ثم نسخه إيجاب ذلك وهذا ليس بنسخ في الحقيقة وإنما هو نسء كما قال تعالى: (أَوْ نُنْسِهَا) فالمنسأ هو الأمر بالقتال إلى أن يقوى المسلمون وفي حال الضعف يكون الحكم وجوب الصبر على الأذى. وبهذا التحقيق تبين ضعف ما لهج به كثير من المفسرين في الآيات الآمرة بالتحقيف أنها منسوخة بآية السيف وليست كذلك بل هي من المنسأ بمعنى أن كل أمر ورد يجب امتثاله في وقت ما لعلة توجب ذلك الحكم ثم ينتقل بانتقال تلك العلة إلى حكم آخر وليس بنسخ إنما النسخ الإزالة حتى لا يجوز امتثاله أبدا وإلى هذا أشار الشافعي في الرسالة إلى النهي عن ادخار لحوم الأضاحي من أجل الرأفة ثم ورد الإذن فيه فلم يجعله منسوخا بل من باب زوال الحكم لزوال علته حتى لو فاجأ أهل ناحية جماعة مضرورون تعلق بأهلها النهي

Jenis ketiga adalah apa yang diperintahkan karena suatu alasan, kemudian alasan tersebut tidak berlaku lagi, seperti perintah ketika kondisi masih lemah dan sedikit untuk bersabar dan memaafkan orang-orang (kafir) yang tidak mengharapkan pertemuan (balasan) dengan Allah, dan yang semisalnya, tanpa mewajibkan *amr bi al-ma'rûf, nahy 'an al-munkar, jihâd*, dan semisalnya. Kemudian, perintah ini dianulir dengan mewajibkan perang. Sebenarnya, hal ini bukanlah penganuliran (*naskh*), melainkan hanya penundaan, sebagaimana Allah swt. berfirman, "atau ayat yang Kami tunda" (*aw nunsihâ*). Yang ditunda adalah perintah berperang hingga kaum muslim memiliki kekuatan. Sedangkan, ketika keadaan mereka masih lemah, ketentuan yang berlaku adalah kewajiban bersabar atas penderitaan yang dialami. Dengan *tahqîq* ini, jelaslah kelemahan pendapat yang dipegang teguh oleh banyak *mufassir* berkaitan dengan ayat-ayat yang memerintahkan untuk memberi keringanan bahwa ayat tersebut dianulir dengan ayat pedang (*âyat al-sayf*), padahal sebenarnya tidak demikian, melainkan hanya termasuk hal yang ditunda dalam pengertian bahwa setiap perintah yang disampaikan wajib dilaksanakan pada suatu waktu mungkin karena ada alasan yang mengharuskan diterapkannya ketentuan tersebut. Kemudian, ketentuan tersebut berubah karena alasan yang mendasarinya juga

berubah ke ketentuan lain, dan karenanya bukanlah penganuliran (*naskh*). Penganuliran adalah mencabut, sehingga tidak boleh dilaksanakan selamanya. Inilah yang diisyaratkan oleh al-Shâfi'î dalam *al-Risâlah* tentang larangan menyimpan daging-daging binatang qurban untuk menunjukkan rasa kasihan, kemudian turun ijin yang membolehkannya, namun ia tidak menganggapnya teranulir (*mansûkh*), melainkan termasuk penarikan hukum karena alasan yang mendasarinya tidak ada lagi, sehingga jika ada orang-orang tertentu dalam suatu komunitas secara mendesak mengalami kondisi darurat, larangan tersebut kembali berlaku bagi komunitas tersebut.[314]

Sama dengan penjelasan Ibn 'Umar sebelumnya tentang *fitnah* sebagai alasan kebolehan perang, penjelasan al-Zarkashî menegaskan "perintah" (*amr*) memerangi orang-orang *mushrik* didasarkan atas "partikularitas", yaitu (1) alasan (*'illah*) berupa dilanggarnya perjanjian damai dan kaum muslim telah sering mengalami penindasan dan (2) kondisi (*waqt*) ketika kaum muslim telah memiliki kekuatan. Dengan demikian, keadaan kaum muslim di Madinah yang telah memiliki kekuatan sebenarnya bukan alasan (*'illah*), melainkan kondisi yang mendukung diberlakukannya ketentuan tersebut. Pembedaan ini menjadi penting untuk membedakan antara alasan "logika kekuatan" dengan sifat "kondisional" hukum tersebut.

Ketiga, "bias-waktu" (*time-bias*).[315] Istilah ini mengandung pengertian tidak hanya bahwa penganuliran yang dicetuskan oleh

---

[314] Badr al-Dîn al-Zarkashî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qurân* (Beirut: Dâr Ihyâ al-Kutub al-'Arabîyah, 'Îsâ al-Bâbî al-Halabî wa Shurakâih, 1957), juz 2, h. 42.

[315] Istilah "bias-waktu" (*time-bias*) pernah digunakan oleh Alvin Toffler, seorang futurolog yang terkenal, dalam *Future Shock*. Setiap masyarakat mempunyai sikap yang karakteristik pandangannya terdapat pada tiga dimensi: masa lampau, masa kini, dan masa depan. Bias waktu, menurutnya, merupakan determinan yang paling tidak kentara, namun paling menentukan dalam membentuk tingkah laku masyarakat. Masa lalu dianggap sebagai tujuan dengan menjadikan pengenalan masa lampau itu sebagai standar untuk memahami masa kini. Alvin Toffler, *Future Shock*, terj. Sri Koesdiyantinah (Jakarta: Pantja Simpati, 1992), 356.

tokoh-tokoh Islam generasi awal tidak relevan lagi diberlakukan dalam kondisi lain yang sudah berubah, melainkan bahwa penganuliran tersebut dipengaruhi oleh determinan waktu masa lampau seakan waktu tersebut merupakan representasi paling ideal untuk diterapkan pada masa sekarang. Padahal, penganuliran tersebut telah digeser oleh waktu yang telah berubah. Dengan pembakuan dan normativisasi luar biasa di tangan Ibn al-'Arabî bahwa penganuliran ini ditopang oleh penetapan di level *usûl al-fiqh* dengan pengambilan kesimpulan secara universal (*al-tahqîq al-usûlî al-jârî 'alâ al-qânûn al-kullî*), penganuliran ini diidealisasikan sebagai sikap final mengenai hubungan muslim dengan non-muslim di semua situasi apa pun. Padahal, Ibn 'Abbâs yang dirujuk sebagai otoritas tertinggi memiliki kesadaran berbeda tentang kondisi masa Nabi dan sahabat dengan kondisi Ibn al-'Arabî dan penulis-penulis *naskh* sesudahnya. Penyebabnya adalah absennya kesadaran akan historisitas.

d. Pentransmisian riwayat secara tidak valid (*sahîh*) dan pendapat secara tidak kritis (*ma'qûl*)

Penganuliran ayat-ayat damai, sepanjang pengetahuan penulis, tidak ada yang didasarkan atas sabda Nabi. Fenomena penganuliran (*naskh*) adalah fenomena pasca-Nabi. Bahkan, para sahabat dan *tâbiûn* yang dirujuk menggunakan istilah ini dalam pengertian lebih luas. Penganuliran hanya bertolak dari generasi ini berupa *athar* tafsir. Sebagai "*ijtihâd tafsir*", penafsiran-penafsiran mereka dilihat dari dua aspek: (1) diuji dari segi validitas pentransmisian (*sihhat al-riwâyah*); (2) jika terbukti *sahîh*, penafsiran tersebut tidak mesti harus diterima, melainkan harus dipahami kembali dari berbagai aspek, seperti historisitasnya yang muncul dalam kondisi (*waqt*) dan alasan (*'illah*) tertentu, dan menilainya kembali dalam skema kemungkinan relevansinya sekarang. Dengan demikian, riwayat penafsiran tidak hanya valid (*sahîh al-manqûl*), melainkan juga jalan pikirannya dalam pengertian kedua ini mudah diterima (*sarîh al-maqûl*), atau masuk akal (*rationable*) dan mungkin diterapkan (*feasible*).

(1). Pentransmisian riwayat secara tidak valid (*sahîh*).

Sebagian klaim penganuliran yang dinisbatkan ke otoritas sahabat atau *tâbi'î* tertentu kadang-kadang tidak *sahîh*, apalagi penisbatan riwayat Ibn 'Abbâs, di mana namanya hanya menjadi justifikasi suatu riwayat karena ketenarannya.[316]

Dalam uraian berikut, dikemukakan contoh riwayat penganuliran yang dinisbatkan kepada Ibn 'Abbâs yang terbukti tidak valid (*sahîh*) dari segi ketersambungan riwayat (*ittisâl al-sanad*) maupun integritas periwayat (*'adâlat al-râwî*) dari perspektif kritik hadîth konvensional dan bias-ideologi dari perspektif analisis politik *rijâl*. Contoh ini tidak dimaksudkan untuk menarik generalisasi bahwa semua riwayat penganuliran tidak valid, karena penganuliran suatu ayat juga diuji dari standar-standar kritik lain. Berikut adalah contoh *athar* penganuliran dari Ibn 'Abbâs:

أخبرنا علي قال: حدثنا أبو عبيد قال: حدثنا عبد الله بن صالح عن معاوية بن صالح عن أبي طلحة عن ابن عباس في قوله: لَسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ (الغاشية: 22) و قوله عز و جل: وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ (ق: 45) و قوله عز و جل: فَاعْفُ عَنْهُمْ (آل عمران: 159) و نوله عز و جل: قُل لِّلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ (الجاثية: 14). قال: نسخ هذا كله قوله: فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ (التوبة: 5) و قوله عز و جل: قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ إلى قوله: وَهُمْ صَاغِرُونَ (التوبة: 29)[317]

Rangkaian *sanad* rawi adalah sebagai berikut:[318]

'Alî bin 'Abd al-'Azîz al-Baghdâdî (w. 287 H)

↓

Abû 'Ubayd (w. 224 H/ 837 atau 838 M)

↓

'Abdullâh bin Sâlih (Abû Sâlih) (173-222H)

↓

Mu'âwiyah bin Sâlih (w. 158 H)

↓

'Alî bin Abî Talhah (w. 143 H)

↓

Ibn 'Abbâs (w. 67/68 H/ 686 atau 688 M)

---

[316] Lihat, misalnya, al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 124.

[317] Abû 'Ubayd, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 156.

[318] Tentang rangkaian penyalin kitab ini hingga Abû 'Ubayd, lihat bagian awal kitab Abû 'Ubayd, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*.

Al-Suyûtî dalam *al-Itqân* mengemukakan penilaian secara umum terhadap tafsir yang bersumber dari Ibn 'Abbâs. Menurut al-Suyûtî, ada beberapa jalur riwayat tafsir dari Ibn 'Abbâs, di antaranya yang dipandang otentik adalah melalui 'Alî bin Abî Talhah al-Hâshimî. Sebagaimana dikutip al-Suyûtî, Ahmad bin Hanbal menginformasikan keberadaan sebuah kumpulan lembaran yang masih terpisah (*sahîfah*) yang diriwayatkan oleh 'Alî bin Abî Talhah dan sering dirujuk oleh Abû Ja'far al-Nahhâs dalam *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh*. Naskah tersebut, menurut keterangan Ibn Hajar, berada di tangan Abû Sâlih (sekretaris al-Layth) yang diriwayatkannya dari Mu'âwiyah bin Sâlih dari 'Alî bin Abî Talhah. Rangkaian riwayat seperti inilah yang sebenarnya yang dikatakan oleh al-Bukhârî sebagai riwayat dari Abû Shâlih, dan dalam *Sahîh*nya dicantumkan sebagai riwayat *mu'allaq* dari Ibn 'Abbâs. [319]

Dari Abû Sâlih inilah, Ibn Jarîr al-Tabarî, Ibn Abî Hâtim, dan Ibn al-Mundhir meriwayatkan tafsir Ibn 'Abbâs yang sebenarnya melalui beberapa perantara (rawi) antara mereka dan Abû Sâlih. Komentar sebagian ulama tentang keterputusan *sanad*, sebagaimana dikemukakan al-Suyûtî, adalah sebagai berikut:

Sebagian kelompok ulama berkata: "('Alî) ibn Abî Talhah tidak mendengar langsung tafsir dari Ibn 'Abbâs, ia hanya menerima riwayat dari Mujâhid atau Sa'îd bin Jubayr." Ibn Hajar berkata: "Setelah saya mengetahui perantara dimaksud, dan ternyata ia adalah seorang yang terpercaya, hal itu tidak menjadi persoalan." Al-Khalîlî dalam *al-Irshâd* berkata: "Tafsir Mu'âwiyah bin Sâlih, seorang hakim di Andalus, yang berasal dari 'Alî bin Abî Talhah dari Ibn 'Abbâs diriwayatkan oleh para pemuka ulama dari Abû Sâlih, sekretaris al-Layth, dari Mu'âwiyah, padahal para penghafal (hadith) sepakat bahwa ('Alî) ibn Abî Talhah tidak mendengar langsung dari Ibn 'Abbâs." Ia juga mengatakan: "Tafsir-tafsir yang panjang yang mereka sandarkan kepada Ibn 'Abbâs adalah tidak otentik dan para rawinya tidak dikenal, seperti tafsir Jûwaybir dari

---

[319] al-Suyûtî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, vol. 2, 188-189.

al-Dahhâk dari Ibn 'Abbâs, dan tafsir yang diriwayatkan oleh sekelompok ulama dari Ibn 'Abbâs melalui Ibn Jurayj. Tafsir yang paling panjang adalah yang diriwayatkan oleh Bakr bin Sahl al-Dimyâtî dari 'Abd al-Ghanî bin Sa'îd dari Mûsâ bin Muhammad dari Ibn Jurayj." Tapi, ini masih perlu ditelaah ulang.[320]

Dengan demikian, ada dua keterputusan *sanad* yang menjadi persoalan berkaitan dengan validitas riwayat tentang klaim penganuliran di atas, yaitu:

a) Keterputusan *sanad* pada: 'Alî bin Abî Talhah (w. 120 H/ 737 M) – .....(seharusnya melalui Mujâhid [w. 104 H/ 722 M] atau Sa'îd bin Jubayr [w. 95 H/ 714 M]) – Ibn 'Abbâs (w. 67-68 H/ 686-688 M). Para penghafal hadîth sepakat bahwa 'Alî bin Abî Talhah tidak tidak menerima riwayat langsung dari Ibn 'Abbâs.
b) Keterputusan *sanad* pada: (seharusnya melalui Abû Sâlih) – Mu'âwiyah bin Sâlih – 'Alî bin Abî Talhâh – Ibn 'Abbâs. Sebagaimana tampak dalam kutipan di atas, para pemuka *mufassir* tidak meriwayatkan langsung dari Mu'âwiyah bin Sâlih, melainkan melalui perantara Abû Sâlih yang dikatakan memegang naskah penafsiran Ibn 'Abbâs melalui riwayat 'Alî bin Abî Talhah dari Mu'âwiyah bin Sâlih.

Pelacakan terhadap otentisitas riwayat ini melalui penelitian ketersambungan (*ittisâl*) *sanad* yang bisa diukur dengan melacak biografi semua rawi, termasuk yang menjadi isu serius, yaitu ketersambungan atau tidak antara 'Alî bin Abî Talhah dengan Ibn 'Abbâs, bisa membuktikan kebenaran bahwa Mujâhid atau Sa'îd bin Jubayr menjadi perantara 'Alî bin Abî Talhah dan Ibn 'Abbâs.

a. Ibn 'Abbâs dan Penilaian terhadapnya

'Abdullâh ibn 'Abbâs atau yang lebih dikenal dengan Ibn 'Abbâs adalah seorang sahabat Nabi. Pandangan kaum muslimin terhadap kredibilitas sahabat beragam, ada di antara para ulama, terutama di kalangan *Ashâb* (*Ahl*) *al-Hadîth*, yang meyakini kredibilitas sahabat

[320] Ibid.

secara totalitas, termasuk keadaan sahabat pasca-*al-fitnah al-kubrâ* dengan terbunuhnya 'Uthmân bin 'Affân. Ibn al-'Arabî (w. 543 H), misalnya, menulis pembelaan tersebut dalam *al-'Awâsim min al-Qawâsim*.[321] Akan tetapi, ada juga di antara para ulama yang bersikap kritis, seperti sikap Ibn al-Khatîb dalam *al-Furqân*[322] yang menekankan sisi kemanusiaan para sahabat yang tidak *ma'sûm* (bisa salah), seperti halnya sikap mayoritas kalangan *Ashâb (Ahl) al-Ra'y*. Salah satu persoalan yang tampaknya fundamental adalah sikap kritis mereka dalam persoalan teologi tentang *imâmah*, meski di kalangan mereka sendiri terdapat perbedaan sikap. Dalam konteks ini, analisis politis *rijâl* diperlukan mengingat bahwa masa sahabat juga diwarnai oleh suasana politik. Munculnya pengelompokan sahabat (Muhâjirûn, Ansâr, dan pengikut 'Alî bin Abî Tâlib, atau kelompok 'Alî *versus* Mu'âwiyah) menyebabkan munculnya hadîth-hadîth palsu dan hadits-hadits tentang *fadâ'il* (keutamaan-keutamaan) sahabat tertentu.[323]

Ibn 'Abbâs dilahirkan tiga tahun sebelum hijrah Nabi ke Madinah. Nama lengkapnya adalah 'Abdullâh ibn 'Abbâs ibn 'Abd al-Mutallib ibn Hâshim dan ia adalah sepupu Nabi Muhammad dari pihak ayah. Bibinya juga adalah istri Nabi. Mungkin karena faktor inilah yang menyebabkan Ibn 'Abbâs bisa berhubungan mudah dengan Nabi. Namun, Ibn 'Abbâs ketika itu masih sangat muda. Ketika Nabi meninggal, ia mungkin baru berusia sepuluh, tiga belas, atau lima belas tahun. Meski demikian, Nabi sebagaimana diriwayatkan memiliki perhatian khusus terhadapnya. Bahkan, Nabi

---

[321] Lihat Ibn al-'Arabi, *al-'Awâsim min al-Qawâsim fî Tahqîq Mawâqif al-Sahâbah Ba'd Wafât al-Nabî Sallâ Allâh 'alayh wa sallam* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1986).

[322] Ibn al-Khatîb, *al-Furqân: Jam' al-Qur'ân wa Tadwînuh, Hifâ'uh wa Rasmuh, Tilâwatuh wa Qirâ'atuh, Wujûh Tarjamatih wa Idhâ'atih* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, t. th.), 159.

[323] Jalaluddin Rakhmat, "Pemahaman Hadis: Perspektif Historis", dalam *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis*, ed. Yunahar Ilyas dan M. Mas'udi (Yogyakarta: Lembaga Pengkajian dan Pengamalan Islam [LPPI] Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 1996), 144-146.

pernah mendoakannya agar diberikan kearifan (*hikmah*) dan kemampuan melakukan *tawîl* al-Qur'an.[123]

Meskipun kehidupannya jauh dari politik selama pemerintahan Khalifah Abû Bakr (memerintah 11-13 H/ 632-634 M), 'Umar (13-23 H/ 634-644 M), dan 'Uthmân (23-35 H/ 644-656 M), Ibn 'Abbâs memiliki reputasi dengan ikut serta para sahabat dalam perang Badr (2 H) dan menjadi penasehat 'Umar dan 'Uthmân. Ia juga ikut dalam ekspedisi ke Mesir (18-21 H/ 639-641 M), Afrika (27 H/ 647-648 M), Jurjân, dan Thabaristân (30 H/ 650-651 M). Tugas khusus yang pernah dipercayakan kepadanya adalah memimpin jemaah haji pada tahun ketika 'Uthmân dikepung di rumahnya. Oleh karena itu, ia tidak berada di Madinah ketika terjadi pembunuhan 'Uthmân dan pemilihan 'Alî (memerintah 35-40 H/ 656-661 M) sebagai khalîfah. Sekembalinya dari Makkah, ia memberikan dukungan terhadap 'Ali dan memimpin beberapa prajurit 'Alî selama perang Jamal (36 H/ 656 M) dan Siffîn (37 H/ 657 M). 'Alî kemudian mengangkatnya sebagai gubernur Basrah. Beberapa waktu kemudian, terjadi ketidaksepahaman antara 'Alî dan Ibn 'Abbâs yang menyebabkan Ibn 'Abbâs menarik diri dari kehidupan politik dan menetap di Makkah. Setelah meninggalnya 'Alî, Ibn 'Abbâs terlibat dalam perseteruan antara al-Hasan bin 'Alî (w. 49 H/ 669 M) dengan Mu'âwiyah. Al-Hasan menempatkan Ibn 'Abbâs dalam pasukannya, tapi Ibn 'Abbâs sendiri mengadakan kontak dengan Mu'âwiyah. Akibat perseteruan ini, Ibn 'Abbâs mengambil alih pemegang keuangan kota Basrah. Ia kembali menarik dari politik setelah penaklukan Constantinople pada tahun 49 H/ 669-670 M. Ia terlibat lagi dalam politik ketika 'Abdullâh bin al-Zubayr (w. 73 H/ 692 M) mendirikan kekhalifahan tandingan di Makkah (64 H/ 683 M). Ibn 'Abbâs sendiri menolak untuk mengakuinya sebagai khalîfah. Sebagai akibatnya, ia dipenjara. Tapi, ia kemudian melarikan diri ke dekat kota al-Tâ'if. Ketika ia meninggal di al-Tâ'if pada tahun 68 H/ 687-688 M di usia 70 tahun, Muhammad ibn al-Hanafiyah

---

[124] Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period* (Britain: Curzon Press, 2000), 130.

berkata ketika pemakamannya, "Pada hari ini guru suci (*rabbânî*) umat ini telah meninggal".[325]

Keterkaitan Ibn 'Abbâs dengan politik memang sangat tampak. Semula Ibn 'Abbâs, sebagaimana halnya juga ayahnya, adalah orang tidak menunjukkan ambisi politik, melainkan menekuni hadîth, sehingga Ibn 'Abbâs terkenal sebagai ahli hadîth di Hijâz pada abad pertama Hijrah. Namun, ketika 'Alî bin Abî Tâlib berjuang untuk menduduki jabatan khalifah melawan Mu'âwiyah, Ibn 'Abbâs dan ayahnya mendukungnya. Ketika Mu'âwiyah telah kokoh menjadi khalifah, Ibn 'Abbâs sering berkunjung ke istananya di Damaskus, bahkan setelah Mu'âwiyah diganti oleh anaknya, yaitu Yazîd. Kunjungan Ibn 'Abbâs ke istana Bani Umayyah tersebut kemudian ditafsirkan oleh anggota keluarga Bani 'Abbâs yang datang kemudian sebagai upaya membela *Ahl al-Bayt* (keluarga Nabi Muhammad saw.) di hadapan khalifah Bani Umayyah. Pembelaan politik Ibn 'Abbâs terhadap kelompok *Ahl al-Bayt* juga tampak ketika terjadi perang saudara antara 'Abdullâh ibn Zubayr melawan Yazîd bin Mu'âwiyah. Ketika 'Abdullâh ibn Zubayr menguasai seluruh negeri Islam, kecuali Damaskus, untuk beberapa saat, Ibn 'Abbâs tidak mau mengakuinya sebagai khalifah karena bukan dari kelompok *Ahl al-Bayt*, sehingga Ibn 'Abbâs bersama Muhammad ibn al-Hanafîyah melarikan diri ke al-Tâ'if.[326]

Kiprah politik Ibn 'Abbâs dilanjutkan oleh anaknya, 'Alî bin Abdullâh bin 'Abbâs (w. 118 H/ 736 M).[327] Ia dijuluki oleh orang-orang Hijaz dengan *al-sajjâd* (orang yang banyak sujud) karena banyaknya shalat dan dengan *dhû al-thafanât* (orang yang memiliki

---

[325] Herbert Berg, *The Development of Exegesis*, 131.

[326] M. Atho Mudzhar, "Teori-teori tentang Jatuhnya Daulat Bani Umayyah dan Bangiktnya Daulat Bani Abbasiah", dalam *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, no. 60 (1997), 1.

[327] 'Alî bin 'Abdullâh bin 'Abbâs dilahirkan pada tahun 40 H. Tahun meninggalnya masih kontroversial, Ibn al-Madînî mengatakan tahun 117 H, Ibn Ma'în 118 H, Khalifah tahun 114 H, dan Abû Hassân al-Zayâdî tahun 119 H. Lihat lebih lanjut dalam Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Tahdhîb al-Tahdhîb*, vol. 7 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), 201-202.

tanda di dahinya karena banyak sujud). Seperti halnya ayah dan kakeknya, ia juga sering berkunjung ke istana Bani Umayyah di Damaskus, terutama pada masa pemerintahan 'Abd al-Malik bin Marwan (memerintah pada tahun 685-705 M). Pada masa pemerintahan Walîd bin 'Abd al-Mâlik, ambisi politiknya kemudian tercium, sehingga Walid mencari-cari kesalahan untuk menindaknya. 'Alî bin 'Abdullâh bin 'Abbâs tiga kali dihukum oleh Walîd. Pertama, karena ia mengawini Lubâbah binti 'Abdullâh bin Ja'far, seorang janda 'Abd al-Mâlik (ayahnya) yang dianggap oleh Walîd sebagai penghinaan terhadap ayahnya itu. Kedua, karena dicurigai melakukan kegiatan politik anti-Bani Umayyah, sehingga ia dihukum pukul dan diarak di atas onta dengan duduk menghadap ke belakang. Ketiga, karena dituduh membunuh saudaranya, Salt bin 'Abdullâh bin 'Abbâs, sehingga ia dihukum pukul, dipenjarakan, kemudian diusir dari Damaskus dan diperintahkan pergi ke daerah Shurat. Di sini ia kemudian tinggal di Humaymah, sebuah kota yang terletak pada rute perjalanan antara Damaskus dan Hijâz sampai akhir hayat.[328]

b. 'Alî bin Abî Talhah

Nama sebenarnya adalah Sâlim bin al-Mukhâriq al-Hâshimî yang memiliki nama panggilan Abû al-Hasan. Berdasarkan keterangan Abû Bakr bin 'Îsâ, penulis *Târîkh Hims*, rawi *tabaqah* -keenam ini meninggal pada tahun 143 H.[329] Pandangan kritikus

---

[328] M. Atho Mudzhar, "Teori-teori...", 21-22.

[329] Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, vol. 7 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), 288; *Taqrîb at-Tahdzîb*, vol. 2, 39. 'Alî bin Abî Talhah dikatakan menerima riwayat dari Ibn 'Abbâs. Padahal, menurut Ibn Hajar al-'Asqalânî, 'Alî bin Abî Talhah sendiri tidak menerima riwayat secara langsung dari Ibn 'Abbâs, karena ada rawi yang menjadi perantara keduanya, yaitu Mujâhid, Abû al-Wadâk Jabr bin Nawaf, Râshid bin Sa'd al-Muqri'î, dan al-Qâsim bin Muhammad bin Abû Bakr. Yang menerima riwayat dari 'Alî bin Abî Talhah adalah: Mu'âwiyah bin Sâlih al-Hadramî, al-Hakam bin 'Utaybah, Dâwûd bin Abî Hind, Abû Bakr bin Abî Maryam, Muhammad bin al-Walîd al-Zubayrî, Sufyân al-Thawrî, Safwân bin 'Amr, 'Abdullâh bin Sâlim al-'Asy'arî, al-Hasan bin Sâlih bin Hayy, Thawr bin Yazîd al-Rahbî, Badîl bin Maysarah, Abû Sabâ 'Utbah bin Tamîm, dan al-Faraj bin Fudâlah. Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, vol. 7, 288.

rijâl beragam. Ya'qûb bin Sufyân menilainya lemah (*da'îf*) dan *munkar*, serta memiliki pandangan madhhab yang tidak terpuji. Tapi, pada kesempatan lain, Ya'qûb juga pernah mengatakan bahwa 'Alî bin Abî Talhah bukan seorang yang hadithnya *matrûk*,[330] tapi bukan juga seorang bisa dipegangi ucapannya (*hujjah*). Namanya disebutkan dalam karya Ibn Hibbân, *al-Thiqât*. Ibn Hibbân sendiri mengatakan bahwa 'Alî bin Abî Talhah menerima riwayat dari Ibn 'Abbâs, tapi sebenarnya ia sendiri tidak pernah bertemu dengan Ibn 'Abbâs.[331] Atas dasar penilaian seperti ini, Ibn Hajar al-'Asqalânî berkesimpulan bahwa 'Alî bin Abî Talhah adalah seorang yang "*sadûq*", tapi kadang-kadang melakukan kekeliruan. Kesalahannya yang terpenting adalah mengatakan bahwa ia menerima riwayat dari Ibn 'Abbâs yang sebenarnya tidak pernah ditemuinya (*irsâl*).

Penilaian tentang kredibiltas 'Alî bin Abî Talhah dikemukakan oleh Abû Dâwûd, sebagaiman dikutip oleh Ibn Hajar al-'Asqalânî berikut:

> Al-Âjirî mengatakan berdasarkan riwayat yang diterimanya dari Abû Dâwûd: "Dia *insya' Allâh* hadithnya tidak bermasalah. Akan tetapi, ia memiliki pendapat yang jelek, karena memiliki pandangan (untuk menyelesaikan masalah dengan) pedang, dan hal itu disaksikan oleh Hajjâj bin Muhammad. [332]

Apa yang dikatakan oleh Abû Dâwûd dengan "ia memiliki pandangan (untuk menyelesaikan masalah dengan) pedang *(yarâ al-sayf)*", menurut Ibn Hajar al-'Asqalânî, berkaitan dengan fakta berikut:

---

[330] *Matrûk* adalah hadits yang diriwayatkan oleh orang tertuduh berdusta, sedangkan hadîth tersebut hanya diriwayatkannya sendiri dan bertentangan dengan kaedah-kaedah umum. Sebutanini juga diterapkan kepada hadîth yang diriwayatkan oleh orang yang dikenal biasanya berdusta, naun tidak ada tanda-tanda kebohongan dalam hadîth yang sedang diriwayatkannya. Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Nuzhat al-Nazar fî Tawdîh Nukhbat al-Fikar*, ed. 'Abdullâh bin Dayfullâh al-Rahîlî (Riyâd: Matba'at Safîr, 1422), 225; Nûr al-Dîn 'Itr, *Manhaj al-Naqd fî 'Ulûm al-Hadîth* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1997), 299.

[331] Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Tahdhîb al-Tahdhîb*, vol. 7, 289.

[332] Ibid., vol. 7, 288.

Aku telah mengetahui alasan yang menyebabkan Abû Dâwûd mengatakan "ia memiliki pandangan (untuk menyelesaikan masalah dengan) pedang (*yarâ al-sayf*)". Hal itu berkaitan dengan riwayat kejadian yang disebutkan oleh Abû Zur'ah al-Dimashqî yang diterimanya dari 'Alî bin 'Iyâsh al-Himsî, ia mengatakan: "Al-'Alâ' bin 'Utbah al-Himsî bertemu dengan 'Alî bin Abî Talhah di bawah kubah". Kemudian al-'Alâ' bertanya: "Wahai Abû Muhammad (panggilan terhadap 'Alî bin Abî Talhah), setiap kabilah dari kabilah-kabilah kaum muslimin ditindak; laki-laki, perempuan, dan anak-anak dibunuh, maka tidak akan ada lagi seseorang pun yang mengucapkan '*Allâh, Allâh*'. Demi Allah, seandainya Banû Umayyah dianggap berdosa, tentu semua orang di penjuru timur dan barat ini juga akan dianggap berdosa karena melakukan kesalahan yang sama." Ia (al-'Alâ') mengatakan itu dengan merujuk kepada apa yang dilakukan oleh Banû 'Abbâs untuk mengalahkan Banû Umayyah dan membolehkan mereka untuk dibunuh dengan cara yang telah disebutkan itu. 'Alî bin 'Iyâsh al-Himshî kembali menceritakan: "Kemudian 'Alî bin Abî Talhah berkata kepada al-'Alâ': 'Wahai orang yang lemah, dosa macam apa yang harus ditanggung oleh keluarga keturunan (*Ahl Bayt*) Nabi Muhammad saw jika mereka menindak sekelompok orang karena kesalahan-kesalahan mereka dan memaafkan sebagian yang lain' "'Alî bin 'Iyâsh al-Himsî menceritakan lagi: "Kemudian al-'Alâ' berkata kepadanya: 'Itu sungguh hanya pendapatmu saja'. Ia menjawab: 'Ya'. Kemudian al-'Alâ' menjawab: 'Tidak bisa begitu, sungguh akan kusampaikan kepadamu yang muncul dari mulutku sendiri dengan hanya satu pernyataan yang berlaku selamanya 'Kami mencintai keturunan Nabi Muhammad hanya karena kami mencintai beliau. Oleh karena itu, jika mereka menyalahi perjalanan hidup beliau dan melakukan hal yang bertentangan dengan

sunnahnya, mereka adalah orang-orang yang paling kami benci'". [333]

Kutipan dari keterangan Ibn Hajar al-'Asqalânî di atas menggambarkan keterlibatan, atau setidaknya, cara pandang 'Alî bin Abî Talhah tentang wajarnya menghukum kalangan Banû Umayyah dengan membunuh tidak hanya kaum laki-laki, melainkan juga kaum wanita dan anak-anak. 'Alî bin Abî Talhah ikut mendukung penggulingan kekuasaan Banû Umayyah dan tegaknya kekuasaan Banû 'Abbâsiyyah dengan sentimen *Ahl al-Bayt*. Dalam pandangan mereka, kekuasaan Banû Umayyah berdiri tegak di atas kesalahan-kesalahan yang mereka lakukan dengan menyingkirkan kelompok 'Alî bin Abî Tâlib. Kesalahan-kesalahan Banû Umayyah, dalam pandangan 'Alî bin Abî Talhah, patut dibalas dengan "pedang" (pembunuhan).

Pola pikir "pedang" (menyelesaikan masalah dengan kekerasan) tampaknya tidak hanya ditemukan pada 'Alî bin Abî Talhah, melainkan tampak sebagai sebuah kecenderungan ulama terdahulu (*salaf*) yang menganggap penyelesaian "pedang" merupakan cara terbaik, termasuk menghadapi para penguasa tiran. Namun, di kalangan ulama belakangan (*khalaf*), setidaknya di masa ketika Ibn Hajar al-'Asqalânî mencatat, cara ini ditinggalkan karena akan berakibat lebih buruk, dan para rawi yang masih menganut pandangan itu tetap menjadi persoalan bagi sebagian kritikus lain, meski bagi sebagian kritikus *rijâl* tidak berpengaruh terhadap kredibilitas rawi. Ketika menjelaskan penilaian ulama terhadap Abû Nu'aym, Ibn Hajar al-'Asqalânî menulis sebagai berikut:

> Ia memiliki pandangan (untuk menyelesaikan masalah dengan) pedang, yaitu ia memiliki pandangan untuk mencari solusi dengan pedang terhadap para penguasa yang tiran. Ini adalah aliran lama salaf. Akan tetapi, persoalan telah ditetapkan untuk tidak menggunakan cara itu lagi, karena mereka berpandangan bahwa hal itu akan berakibat lebih buruk.

---

[333] Ibid., vol. 7, 289.

Al-'Alâ' sendiri yang, sebagaimana tampak dalam kutipan di atas, berdialog langsung dengan 'Alî bin Abî Talhah menganggap pola pikir "pedang" (menyelesaikan masalah dengan kekerasan) mengurangi kredibiltas seseorang, sebagaimana tampak dari pernyataannya:

> Tidakkah Anda berpikir bahwa pedang mengurangi derajat kemuliaannya, jika dikatakan "Sesungguhnya pedang lebih bisa menyelesaikan masalah daripada tongkat".[334]

Perbedaan mendasar antara pandangan 'Alî bin Abî Talhah dan kalangan *salaf* umumnya adalah bahwa yang pertama mendukung penggunaan cara tersebut dalam konteks sektarianisme Banû 'Abbâsîyah dengan sintimen *Ahl al-Bayt*, sedangkan yang kedua menggunakannya sebagai perlawanan terhadap ketidakadilan penguasa, dua hal yang jauh berbeda. Namun, keduanya sama-sama dianggap tidak tepat lagi di masa belakangan.

c. Mu'âwiyah bin Sâlih

Nama lengkapnya adalah Mu'âwiyah bin Sâlih bin Judayr bin Sa'îd bin Sa'd bin Fihr al-Hadramî dan memiliki nama penggilan Abû 'Amr atau menurut riwayat lain, Abû 'Abd al-Rahmân al-Himsî. Ia adalah seorang hakim di Andalus dan menurut beberapa riwayat adalah sekretaris al-Layth. Sebutan "al-Himsî" menunjukkan bahwa ia dilahirkan di Homs, sebuah kota di Suriah. Menurut Ibn Yûnus, ia meninggal pada tahun 158 H, dan menurut Abû Marwân bin Hibbân, penulis *Târîkh al-Andalus*, ia meninggal pada tahun 172 H. Pada tahun 125 H, ia meninggalkan kota Homs menuju Mesir, kemudian ke Andalus. Ketika pada masa pemerintahan 'Abd al-Rahmân bin Mu'âwiyah, ia memiliki relasi dengan penguasa ini dan ia pernah diutus ke Shâm untuk memenuhi perintahnya. Ketika pulang dari Sham, ia diberikan jabatan sebagai hakim di Andalus.[335]

---

[334] Sebagaimana dikutip dari karya al-Suyûtî, *al-Maqâmat al-Lu'lu'iyah*, dalam Mustafâ al-Shal'ah, *Jalâl al-Dîn al-Suyûtî: Masiratuh al-'Ilmîyah wa Mabâhithuh al-Lughawîyah* (Cairo: al-Dâr al-Misrîyah al-Lubnânîyah, 1994), 71.

[335] Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Tahdhîb al-Tahdhîb*, vol. 10, 190-191.

Penilaian terhadap kredibilitasnya beragam. Ibn Ma'în, sebagaimana dikutip Ja'far al-Tayâlisî, menilainya sebagai rawi yang *thiqah* (dipercaya) dan, sebagaimana dikutip Ibn Abî Khaythamah, ia menilainya sebagai *sâlih*. Ibn Ma'în pernah bertanya kepada Muhammad bin Waddâh: "Apakah kamu telah mengumpulkan hadith Mu'âwiyah bin Sâlih". Ia menjawab. "Tidak". Ibn Ma'în berkata: "Demi Allah, kamu telah menyia-nyiakan kesempatan untuk mendapatkan ilmu yang banyak". Penilaian Ibn Ma'în yang diriwayatkan oleh Ibn Abî Hâtim dari al-Dûrî menyatakan bahwa Mu'âwiyah bin Sâlih tidak bisa dipercaya (*laysa bi mardî*), tapi riwayat ini dibantah kebenarannya oleh Ibn Hajar al-'Asqalânî. Al-'Ajalî dan al-Nasâ'î menilainya sebagai rawi yang *thiqah*. Abû Zur'ah menilainya sebagai *thiqah* dan *muhaddith* (ahli hadîth). Ibn Sa'd menilainya sebagai hakim Andalus yang *thiqah* dalam meriwayatkan banyak hadith. Ibn Kharrâs menilainya sebagai rawi yang *sadûq*. Ibn 'Adî menilainya sebagai rawi hadith yang bisa dinilai "*sâlih*" (*sahih*) dan, menurutnya, Mu'âwiyah bin Sâlih adalah rawi yang tidak memiliki persoalan serius (*lâ bąsa*) dalam hal kredibilitas. Al-Bazzâr juga menilainya sebagai rawi yang tidak bermasalah (*laysa bihi bąs*). Ibn Hajar al-'Asqalânî juga meriwayatkan penilaian lain dari al-Bazzâr, yaitu penilaian sebagai rawi yang *thiqah*.[336]

Sebagian kritikus *rijâl* menilai Mu'âwiyah bin Sâlih sebagai rawi yang menengah (*wast*) yang tidak terlalu dipercaya, tapi tidak juga lemah. Akan tetapi, sebagian kritikus menganggapnya lemah. Sa'îd bin Abî Maryam pernah mendengar pamannya, Mûsâ bin Salamah, bercerita sebagai berikut: "Saya pernah datang kepada Mu'âwiyah bin Sâlih untuk menulis hadith darinya. Tapi, saya lihat ada sesuatu di sampingnya. Setelah ditanyakan kepadanya, ia menjawab: "Hadiah yang akan disampaikan kepada penguasa Andalus". Atas dasar hal ini, pamannya membatalkan niatnya untuk mencatat hadith dari Mu'âwiyah bin Sâlih. Muhammad bin Ahmad bin Abî Khaythamah pernah bercerita bahwa ia pernah datang ke kota Andalus untuk mencari kitab-kitab utama yang ditulis oleh Mu'âwiyah bin Sâlih. Ia tidak menemukan kitab-kitab tersebut,

karena telah hilang, karena penduduk Andalus sendiri tidak tertarik. Ibn Abi Khaythamah juga menerangkan faktor penyebabnya adalah bahwa Mu'âwiyah meriwayatkan hadith yang *gharîb* (sebenarnya tidak identik dengan *da'îf*) yang para rawinya berasal dari penduduk Sham [337] Suatu ketika Mu'âwiyah bin Sâlih bersama menantunya (suami anak perempuannya), Ziyâd bin 'Abd al-Rahmân Sibtûn berkunjung ke rumah Malik bin Anas. Kemudian, menantunya tersebut bertanya kepada Malik: "Bagaimana penilaian Anda terhadap Mu'âwiyah" Malik menjawab secara diplomatis: "Tidak ada seorang pun yang pernah bertanya kepadaku tentang orang seperti Mu'âwiyah".[338] Diamnya Mâlik dalam penilaiannya terhadap Mu'âwiyah dan jawabannya bahwa tidak ada orang yang pernah menanyakannya mempunyai dua kemungkinan; pertama, Mu'âwiyah memang sama sekali tidak bermasalah sehingga tidak ada seorang pun yang merasa perlu untuk menanyakan kredibilitasnya; kedua, sebaliknya. Jika bertolak dari cerita Mûsâ bin Salamah, Malik kemungkinan memiliki penilaian kedua ini, karena Malik hidup di Madinah (kemungkinan dikunjungi oleh Mu'âwiyah dan menantunya ketika menunaikan ibadah haji) dan penduduk Madinah tidak pernah menanyakan Mu'âwiyah karena ia meriwayatkan hadîth dari jalur para rawi Shâm.

Dalam konteks perbedaan penilaian kritikus *rijâl* tersebut, Ibn Hajar al-'Asqalânî dalam *Taqrîb al-Tahdhîb* memberi keterangan bahwa Mu'âwiyah bin Sâlih adalah rawi generasi (*tabaqah*) ke-7 yang dinilai dapat dipercaya (*sadûq*), meski banyak keraguan.[339]

---

[336] Ibid., vol. 10, 190-191.

[337] *Gharîb* dari segi tempat ini disebut *gharîb nisbî*. Lihat Nûr al-Dîn 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, 400. *Gharîb* dan *fard* sering disamakan maknanya. Namun, terkadang *fard mutlaq* disebut *fard*, yaitu hadith yang hanya diketahui berasal dari seorang sahabat. Sedang *fard nisbî* disebut *gharîb*, seperti seorang rawi sendirian meriwayatkan dalam hal tertentu. Sebagian ulama hadîth tidak mengemukakan pembedaan ini, termasuk *gharîb nisbî* dari segi tempat ini. Yang dipertimbangkan hanya segi *sanad* dan *matn*. Lihat al-Sakhâwî, *Fath al-Mughîth* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1427 H), 30.

[338] Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Tahdhîb al-Tahdhîb*, vol. 10, 191-192.

[339] Ibid., vol. 2, 259.

d. 'Abdullâh bin Sâlih (Abû Sâlih)

Nama lengkapnya adalah 'Abdullâh bin Sâlih bin Muhammad bin Muslim al-Juhanî atau Abû Sâlih yang dikenal sebagai sekretaris al-Layth. Menurut 'Alî bin 'Abd al-Rahmân al-Mughîrah, Abû Sâlih lahir pada tahun 173 H. Menurut Ya'qûb bin Sufyân, ia meninggal pada bulan Muharram tahun 222 H,[340] dan menurut al-Dhahabî pada tahun 223 H.[341]

Penilaian dari kritikus *rijâl*, antara lain, dikemukakan oleh 'Abd al-Malik bin Shu'ayb bin al-Layth bahwa Abû Sâlih adalah seorang rawi yang *thiqah*. Ibn Ma'în juga menilainya sebagai rawi yang *tsiqah*. Ibn al-Qattân menilainya sebagai rawi yang *sadûq*. Kritik terhadap Abû Sâlih, antara lain, datang dari al-Nasâ'î yang mengemukakan hadith riwayat Abû Sâlih (*inna Allâh ikhtâra ashâbî 'alâ jamî' al-'âlamîn*) sebagai hadith palsu (*mawdû'*). Abû Hâtim menampik tuduhan sebagian ulama terhadap Abû Sâlih sebagai pendusta. Menurut Abû Hâtim, hadith-hadith yang diriwayatkan oleh Abû Sâlih pada akhir hidupnya yang ditolak oleh para ulama

---

[340] Ibid., vol. 5, 228-229.

[341] al-Dhahabî, *Mîzân al-I'tidâl*, vol. 3, ed. 'Alî Muhammad al-Bajâwî (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 445. Abû Sâlih menerima riwayat dari (guru-gurunya), antara lain, adalah: Mu'âwiyah bin Sâlih al-Hadramî, Mûsâ bin 'Alî bin Rabâh, Harmalah bin 'Imrân al-Tajayyibî, Sa'îd bin 'Abd al-'Azîz al-Tanûkhî, al-Layth bin Sa'd, al-Fadl bin Fudâlah, Ibn Lahay'ah, Ibn Wahb, Bishr bin al-Sirrî, Yahyâ bin Ayyûb, Abû Shurayh 'Abd al-Rahmân bin Shurayh, dan 'Abd al-'Azîz bin 'Abdullâh bin Abî Salamah al-Mâjishûn. Orang-orang yang menerima riwayat dari Abû Sâlih (murid-muridnya), antara lain, adalah: Abû 'Ubayd al-Qâsim bin Sallâm Abû Dâwûd, al-Tirmidhî, dan Ibn Mâjah melalui perantara al-Hasan bin 'Alî al-Khilâl, 'Abdullâh al-Dârimî, Muhammad bin Yahyâ al-Dhihlî, 'Alî bin Dâwûd al-Qantarî, Maktûm bin al-'Abbâs al-Marwazî, Muhammad bin Abî al-Husayn al-Simnânî, Abû Hâtim al-Râzî, Abû al-Azhar al-Naysâbûrî, Yahyâ bin Ma'în, Abû Mas'ûd al-Râzî, Ahmad bin al-Hasan al-Tirmidhî, Ahmad bin Mansûr al-Ramâdî, Hamid bin Zanjawayh, Khashish bin Asram, al-Rabî' bin Sulayman, Rajâ' bin Murjî, Duhaym, Muhammad bin 'Ismâ'îl al-Tirmidhî, Muhammad bin Ishâq al-Saghânî, Muhammad bin Muslim bin Wârah, Ya'qûb bin Sufyân, Ismâ'îl bin 'Abdullâh Sunawayh, Abû Zur'ah al-Dimasyqî, Yahyâ bin 'Uthmân bin Sâlih al-Sahmî, Hârûn bin Kâmil al-Misrî, Abû Bakr bin Ubay, 'Alî bin 'Abd al-Rahmân al-Makhzûmî, dan Abû al-Hasan bin Muhammad bin 'Uthmân bin Sa'îd bin Abî al-Sawâd al-Misrî. Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Tahdhîb al-Tahdhîb*, vol. 5, 229-230; al-Bukhârî, *Kitâb al-Târîkh al-Kabîr*, vol. 5 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 121.

adalah hasil pemalsuan yang dilakukan oleh temannya, Khâlid bin Nujayh. Menurut Ibn Hibbân, Abû Sâlih sendiri adalah seorang bisa dipercaya dan munculnya hadits-hadits *munkar* adalah karena olah orang dekatnya yang memalsukan hadith atas nama Abû Sâlih. Begitu juga, Ibn 'Adî menilai Abû Sâlih sebagai rawi hadith yang tidak mengandung masalah (*mustaqîm al-hadîth*) dan adanya kekeliruan pada *sanad* dan *matn*, menurutnya, bukan karena disengaja.[342]

e. 'Abû 'Ubayd (Penulis) dan *sanad* para rawinya

Abû 'Ubayd al-Qâsim bin Sallâm lahir di Harah, sebuah kota besar yang terkenal di Khurâsân, sebuah pusat perdagangan yang berlokasi di rute perdagangan strategis antara laut Mediterania hingga India dan China. Berbeda dengan tahun kematian yang disepakati hampir semua sumber, yaitu pada tahun 224 H, tahun kelahirannya diperselisihkan. Menurut al-Zubaydî (319 H/ 989 M), ia hidup selama 73 tahun dan dilahirkan pada tahun 151 H. Namun, menurut al-Baghdâdî, ia meninggalkan dalam usia 67 tahun yang berarti ia dilahirkan pada tahun 157 H. Karena perbedaan ini, Ibn Khallikân mencantumkan tiga versi tahun kelahirannya, yaitu: 150 H, 154 H, dan 157 H. Karya-karyanya, antara lain, adalah: *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, *Kitâb al-Amwâl*, dan *Fadâil al-Qur'ân*.[343] Dari segi kredibilitas, kecuali Ahmad bin Ahmad yang paling jauh bisa menilainya sebagai "*ustâdh*" (guru) dan bahkan mencelanya, namun lebih bersifat pribadi, para kritikus *rijâl*, semisal Abû Dâwûd, al-Dâraqutnî, dan al-Hâkim, menilainya sebagai orang yang bisa dipercaya.[344] Dari keterangan Ibn Hajar al-'Asqalânî dalam *Tahdhîb al-Tahdhîb*, Abû 'Ubayd hanya memiliki hubungan riwayat ke muridnya yang bisa mengesahkan dalam konteks diskusi kita tentang

---

[342] Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Taqrîb al-Tahdhîb*, vol. 5, 230.

[343] Ugi Suharto, *Keuangan Publik Islam: Reinterpretasi Zakat dan Pajak, Studi Kitab al-Amwal Abu 'Ubayd* (Yogyakarta: Pusat Studi Zakat Islamic Business School STIS Yogyakarta, 2004), 29-30.

[344] Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Tahdhîb al-Tahdhîb*, vol. 8, 275.

klaim *naskh* di sini dari 'Alî bin 'Abd al-'Azîz dan tidak ada bukti (sepanjang pelacakan genealogi riwayat yang bisa penulis lakukan) bahwa Abû 'Ubayd menerima riwayat ini dari Abû Sâlih.[345] Bahkan dalam karyanya, *Taqrîb al-Tahdhîb*, Ibn Hajar al-'Asqalânî berkomentar: "Sepengetahuan saya, ia tidak memiliki hadîth yang bisa dikategorikan sebagai *musnad* dalam beberapa kitabnya, melainkan hanya pendapat-pendapatnya dalam menjelaskan *gharîb*".[346]

Kritik terhadapnya muncul dari keterangan al-Râmahurmuzî (w. 360 H) tentang kritik Husayn bin 'Alî al-Karâbîsî (w. 245 H)[347] terhadap ketidakjujuran Abû 'Ubayd mengutip pendapat al-Shâfi'î (150-204 H). Al-Karâbîsî yang tinggal di Baghdad hidup semasa dan berinteraksi dengan Abû 'Ubayd yang ketika itu menjadi hakim di kota Tarsûs di bawah pemerintahan Thâbit bin Nasr bin Mâlik.[348] Al-Râmahurmuzî menuturkan sebagai berikut:

---

[345] Ibid., 274-275.

[346] Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Taqrîb al-Tahdhîb*, vol. 2, 540. Abû 'Ubayd disebut menulis kitab tentang hadîth *gharîb*. Al-'Irâqî, *al-Taqyîd wa al-Îdâh*, ed. 'Abd al-Rahmân Muhammad 'Uthmân (Madinah: al-Maktabah al-Salafiyah, 1969), 275.

[347] Ia adalah seorang sahabat al-Shâfi'i yang suka berpolemik (*nizhâri jadali*), penulis tentang rawi-rawi *mudallis*, ahli fiqh dan hadith, dan tinggal di Baghdad dan pernah berpolemik dengan Ahmad bin Hanbal di hadapan al-Shâfi'î tentang ke*qadîman* al-Qur'an. Ahmad bin Hanbal mengatakan bahwa al-Qur'an adalah abadi (*qadîm*) sebagaimana zat Allah juga *qadîm*. Akan tetapi, Husayn bin 'Alî al-Karâbîsî yang ahli dan yang pertama mengkhususkan perhatiannya kepada persoalan *lafzh* berpendapat bahwa al-Qur'an memang *qadîm*, tapi bahasa Arab al-Qur'an yang dilafalkan tidak *qadîm*. Ahmad bin Hanbal menuding pendapat ini sebagai *bid'ah*. Perseteruan ini berimplikasi pada penilaian Ahmad terhadap al-Karâbisî. Ketika Ahmad ditanya tentang kredibilitas al-Karâbîsî, ia menjawab. "Semoga Allah menjadikan al-Karâbîsî hina, tidak patut untuk semajlis ilmu dengannya, tidak patut dimintai pendapat, jangan ditulis kitab-kitabnya, dan kami tidak akan menerima ilmu dari orang yang menerima ilmu dengannya". Ahmad bin Hanbal menganggap pendapat al-Karâbîsî sebagai representasi pendapat Jahm bin Shafwân. Ini artinya bahwa faktor teologis subjektif berpengaruh dalam penilaian seorang tokoh terhadap rawi. Al-Khatîb al-Baghdâdî, *Târîkh Baghdâd*, vol. 7 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, t.th.), 65.

[348] al-Mizzî, *Tahdhîb al-Kamâl*, vol. 23, ed. Bashshâr 'Awwâd Ma'rûf (Beirut: Muassasat al-Risâlah, 1980), 354.

Diberitakan kepadaku oleh al-Sâjî bahwa Ja'far bin Ahmad memberitakan kepada mereka, ia mengatakan, "Ketika Abû 'Ubayd menulis kitab-kitab fiqh dan bantahan, hal itu diketahui oleh Husayn bin 'Alî al-Karâbîsî, kemudian al-Karâbîsî mengambil sebagian kitab-kitabnya itu, lalu meneliti isinya. Ternyata, ia (Abû 'Ubayd) menggunakan argumen-argumen yang dikemukakan oleh al-Shâfi'î dan menggunakan ungkapannya, tapi ia tidak menyebut nama al-Shâfi'î. Husayn pun lalu marah dan menemuinya, kemudian berkata, "Wahai Abû 'Ubayd, dalam kitab-kitabmu, kamu mengatakan 'Ibn al-Hasan berkata', 'si anu berkata', dan kamu menghilangkan penyebutan nama al-Shâfi'î. Kamu sungguh mencuri cara bagaimana ia berargumentasi dari kitab-kitabnya, padahal kamu tidak berarti apa-apa dan tidak menguasai permasalahan sama sekali. Kamu hanyalah periwayat." Kemudian Husayn menanya kepadanya tentang kasus seseorang yang memukul dada orang lain, sehingga mematahkan salah satu di antara tulang-tulang rusuknya. Ia menjawab keliru. Husayn lalu berkata, "Kamu tidak menguasai suatu masalah pun, sedangkan kamu ingin menulis kitab-kitab." Ia tidak beranjak sampai persoalannya telah dijelaskannya.[349]

Peristiwa tersebut sebenarnya berkaitan dengan plagiasi yang seharusnya cukup mengurangi kredibilitas Abû 'Ubayd. Tidak hanya itu, al-Nahhâs, sebagaimana dikutip 'Abdullâh Khûrshîd al-Birrî,[350] sering mencatat kekeliruan Abû 'Ubayd. Akan tetapi, para kritikus *rijâl*, seperti disebutkan di atas, rupanya tetap memandang sosok Abû 'Ubayd secara umum sebagai rawi terpercaya.

---

[349] al-Qâdî al-Hasan bin 'Abd al-Rahmân Al-Râmahurmuzî, *al-Muhaddith al-Fâsil bayn al-Râwî wa al-Wâ'î* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1984), 250-251. Riwayat ini kemudian dikutip oleh Ibn Hajar al-'Asqalânî dalam *Tahdhib al-Tahdhîb*, vol. 2, 311.

[350] 'Abdullâh Khûrshîd al-Birrî, *al-Qur'ân wa 'Ulûmuh fî Misr 20H-358H.*, 418.

Dari Abû 'Ubayd kemudian karyanya tersebut diterima dengan metode riwayat masing-masing dengan rantaian *sanad* berikut:

a) 'Alî bin 'Abd al-'Azîz al-Baghdâdî al-Baghawî (w. 287 H) menerima riwayat pada tahun 284 H dengan mendengar langsung dari awal hingga akhir karya Abû 'Ubayd. 'Alî adalah paman Abû al-Qâsim 'Abdullâh bin 'Abd al-'Azîz al-Baghawî (penulis *Musnad*). Ia tinggal di Makkah dan memiliki hubungan dekat dengan Abû 'Ubayd. Menurut Yâqût, 'Alî sendiri adalah seorang penulis *Musnad*. Meskipun dianggap bisa dipercaya oleh al-Dâraqutnî dan Ibn Abî Hâtim, ia dikritik karena sikapnya yang materialistik.
b) Abû Bakr bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin Abî al-Mawt (260-351 H/ 873-962 M).
c) Abû 'Abdillâh Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin 'Ubayd bin Mûsâ al-Washshâ' (dengan *simâ'* pada tahun 392 H/ 1001 M).
d) Abû al-Hasan 'Abd al-Bâqî bin Abî al-Fath Fâris bin Ahmad bin Mûsâ al-Muqri' al-Himsî (w. 450 H/ 1058 M) dengan metode *qirâ'ah* atau membaca dalam bentuk tertulis pada tahun 447 H.
e) Abû al-Hasan 'Alî bin al-Husayn bin 'Umar al-Farrâ' al-Mûsilî (433-519 H/ 1041-1125 M) dalam bentuk *kitâbah* atau tertulis.
f) Abû 'Abdillâh Muhammad bin Ahmad bin Hâmid bin Mufarrij bin Ghiyâth al-Aryâhî (601 H/ 1204 M). Rawi terakhir inilah yang menyalin dengan tulisannya karya Abû 'Ubayd, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Kitâb wa al-Sunnah*, dan baru selesai pada Sabtu, 8 Rabi'ul Akhir tahun 587 H.[351]

Berdasarkan pelacakan dengan metodologi penelitian *sanad* dari mana klaim *naskh* ayat pedang tersebut terhadap beberapa ayat kepada otoritas Ibn 'Abbâs, kita bisa berkesimpulan sebagai berikut.

Pertama, dari segi ketersambungan rangkaian periwayatan (*ittisâl al-sanad*), terbukti bahwa:

---

[351] Lihat Abû 'Ubayd, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 17; John Burton, "The Transmission of the Text", dalam Abû 'Ubayd, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, ed. John Burton, 52 (pengantar), 102-103.

a) Sebagaimana telah dinyatakan oleh al-Suyûtî dalam *al-Itqân* sebagai suatu kesepakatan di kalangan ulama, memang 'Alî bin Abî Talhah tidak pernah bertemu dan mendengar riwayat secara langsung dari Ibn 'Abbâs. Dalam ilmu hadîth, penisbatan suatu riwayat kepada rawi yang tidak pernah ditemui secara langsung disebut sebagai *irsâl*. Bagi Ibn Hajar al-'Asqalânî, tidak menjadi persoalan jika rawi yang menjadi perantara telah diketahui sebagai rawi yang *thiqah*. Beberapa penulis biografi, sebagaimana dikemukakan, menyatakan bahwa nama-nama murid Ibn 'Abbâs, seperti Mujâhid bin Jabr dan Sa'îd bin Jubayr, berperan sebagai perantara. Tapi, bagaimana memastikan bahwa seorang tâbi'î benar-benar meriwayatkan hadîth dari murid Ibn 'Abbâs Jika benar klaim *naskh* benar-benar berasal dari Ibn 'Abbâs dan diterima oleh 'Alî bin Abî Talhah melalui perantara, siapa yang menjadi perantara dan mengapa ia memilih *irsâl* dengan tidak menyebut nama rawi perantara Oleh karena itu, al-Shâfi'î menolak menjadikannya sebagai *hujjah*, berbeda dengan sikap Mâlik dan Abû Hanîfah. [352]

b) Sebagaimana tampak dalam *sanad*, memang ada peran 'Abdullâh bin Sâlih (Abû Sâlih) yang menjadi perantara antara Mu'âwiyah bin Sâlih dengan para pemuka tafsir, seperti Ibn Jarîr al-Tabarî, yang mengklaim meriwayatkan tafsir Ibn 'Abbâs. Tapi, sejauh pelacakan penulis, ini tidak berlaku pada Abû 'Ubayd, karena meski ia hidup semasa (*mu'âsaruh*) dengan Abû Sâlih, tidak ada sama sekali keterangan dari para penulis biografi *rijâl*, seperti Ibn Hajar al-'Asqalânî, bahwa Abû 'Ubayd menerima riwayat

---

[352] *Irsâl* adalah menisbatkan suatu hadîth yang diriwayatkan oleh seorang *tâbi'î* (dari generasi awal, atau *kibâr al-tâbi'în*) sebagai sabda Nabi, padahal rawi sendiri, tentu saja, tidak bertemu dengan beliau, melainkan melalui perantara sahabat beliau. Mâlik dan Abû Hanîfah menerima hadîth ini sebagai *hujjah*. Sedangkan, al-Shâfi'î menolaknya, kecuali yang berasal dari Sa'îd ibn al-Musayyib. Menurut al-Shâfi'î, rawi yang menjadi menjadi perantara belum jelas kredibilitasnya. Pendapat ini didukung oleh Ibn al-Salâh dengan mengatakan, "ketentuan tentang hadîth *mursal* sama dengan ketentuan tentang hadîth *da'îf*". Lihat perdebatan ini dalam Ibn Hajar al-'Asqalânî, *al-Nukat 'alâ Kitâb Ibn al-Salâh*, ed. Rabi' bin Hâdî Umayr al-Madkhalî (Madinah, al-Bahth al-'Ilmî, 1984), 90-91.

(menjadi murid) dari Abû Sâlih. Keterputusan (*inqitâ'*) mata rantai periwayatan ini disebut *irsâl khafî*.

Kedua, dari segi kredibilitas rawi dengan menelusuri fakta penilaian para ulama dan konteks kesejarahan kehidupan rawi (sosio-historis dan politis) secara lebih luas, dapat disimpulkan:

a) Meski kredibilitas Ibn 'Abbâs diakui oleh para ulama sebagai figur sahabat yang saleh dan kesepakatan mayoritas Sunni tentang keadilan sahabat (*'adâlat al-sahâbah*) Nabi, tidak ada orang yang bisa membantah kenyataan faktual bahwa ia terlibat dalam persoalan politik mendukung kelompok 'Alî bin Abî Tâlib dan jejak langkahnya berkembang sebagai gerakan politik dengan menggunakan sentimen keturunan Nabi (*Ahl al-Bayt*). Dalam sejarah perkembangan hadîth, pasca-*al-fitnah al-kubrâ*, pengelompokan kubu 'Alî *versus* kubu Mu'âwiyah berakibat pada munculnya hadîth-hadîth palsu (*mawdû'*) yang hanya dijadikan justifikasi kepentingan politik kelompok. Tanpa memberlakukan sejauh ini, adalah suatu hal yang mungkin bahwa klaim Ibn 'Abbâs tentang *naskh* oleh Q.9/113:5 dan 29 yang kemudian diidentifikasi sebagai ayat pedang keduanya atau salah satunya terhadap beberapa ayat lain dan pernyataan 'Alî bahwa Q9/113:5 adalah ayat pedang dibakukan (*fixation*) di bawah, atau kedua klaim itu "direkatkan" oleh, situasi politik pendukungan Ibn 'Abbâs terhadap 'Alî karena hubungan *Ahl al-Bayt*.

b) Meski dari segi sanad, sebagaimana ingin dibuktikan oleh Râshid 'Abd al-Mun'im al-Rijâl, riwayat 'Alî bin Abî Talhah dari Ibn 'Abbâs bersambung (*muttasil*),[323] dari segi kredibiltasnya dipersoalkan. Sebagian kritikus *rijâl* memang menilainya sebagai rawi yang bisa dipercaya. Ibn Hajâr menilainya sebagai seorang rawi yang *sadûq*, tapi kadang-kadang berbuat kekeliruan. Bahkan, Abû Dâwûd mempersoalkan pola pikir 'Alî bin Abî

[323] Lihat Râshid 'Abd al-Mun'im al-Rijâl, "al-muqaddimah", dalam *Tafsîr Ibn 'Abbâs al-Musammâ Sahîfat 'Alî bin Abî Talhah* (Muassasat al-Kutub al-Thaqâfiyah, 1993 M/ 1414 H), 24-76.

Talhah yang cenderung menyelesaikan masalah dengan "pedang" (kekerasan), seperti tampak dari dukungannya terhadap politik pembersihan etnis (*ethnic cleansing*), khususnya terhadap kalangan Banû Umayyah, untuk menegakkan kekuasaan Banû 'Abbâsiyyah yang dalam sejarah tegak memang dari sentimen keturunan 'Abbâs. Jadi, ini juga sentimen *Ahl al-Bayt*.

c) Kritik paling penting terhadap kredibilitas Abû 'Ubayd, sang penulis *naskh*, adalah plagiasi yang dilakukannya, sebagaimana dibuktikan oleh al-Karâbîsî dalam kitab fiqhnya. Jika tuduhan ini benar, persoalan ini seharusnya berpengaruh terhadap penilaian kredibilitasnya. Plagiasi melebihi dari kekeliruan berpendapat yang sesungguhnya wajar dalam kitabnya *al-Nâsikh wa al-Mansûkh* yang dikritik oleh al-Nahhâs.[354] Persoalan serupa pernah mendera penulis produktif, Imam Jalâl al-Dîn al-Suyûtî, ketika Shams al-Dîn al-Sakhâwî (seorang pencinta polemik seperti al-Karâbîsî) dalam *al-Daw' al-Lâmi' li Ahl al-Qarn al-Tâsi'* menyebutnya mencuri buku-buku diperpustakaan al-Mahmûdiyyah yang ditulis oleh ulama-ulama terdahulu yang belum diketahui oleh khalayak umum, kemudian melakuan perubahan sedikit, dan menulisnya kembali atas namanya.[355] Persoalan ini sangat serius bagi integritas keilmuan dan kepribadian, meski sebagian ulama, seperti al-Qurtubî dalam *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, menganggap kejujuran ilmiah, dengan semisal menyebut sumber pendapat, hanya sebagai "mengambil berkah".[356]

---

[354] Apa yang disinggung oleh 'Abdullâh Khûrshîd al-Birrî berkaitan dengan kritik al-Nahhâs terhadap kesalahan Abû 'Ubayd sebenarnya tidak banyak, dan wajar sebagai suatu pendapat. Lihat, misalnya, al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 15.

[355] Ini yang kemudian menyebabkan al-Suyûtî tidak mengajar dan memberi fatwa untuk sementara dengan mengurung diri di rumah, sambil menulis karya *al-Maqâmat al-La'la'iyah*, di mana di dalamnya ia menumpahkan semua kesedihan dan pembelaannya. Mustafâ al-Shal'ah, *Jalâl al-Dîn al-Suyûtî*, 81-95.

[356] al-Qurtubî menyatakan di awal kitab tafsirnya sebagai berikut:

شرطي في هذا الكتاب إضافة الأقوال إلى قائليها، و الأحاديث إلى مصنفيها، فإنه يقال: من بركة العلم أن يضاف القول إلى قائله

Lihat al-Qurtubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qurân*, vol. 1, 3.

(2). Pentransmisian pendapat secara tidak kritis (*ma'qûl*).

Ibn al-Jawzî mengkritik sebagian besar penulis *naskh* hanya sebagai "para pentransmisi tafsir" (*nâqilû/naqalat al-tafsîr*) atau "para pengadopsi tafsir" (*muntahilû al-tafsîr*). Kritik ini hampir sama dengan kritik Ibn 'Âshûr bahwa tafsir-tafsir selama ini sebagian besar hanya mengutip tafsir-tafsir terdahulu, sedang penulisnya tidak memiliki andil apa-apa, kecuali hanya meringkas atau menguraikan.[357] Hanya sedikit, dalam konteks penganuliran ini, dari para penulis *naskh* dan *mufassir* yang bisa dikategorikan sebagai *muhaqqiq*. Nama al-Nahhâs, Ibn al-'Arabî, Ibn al-Jawzî, al-Tabarî, Fakhr al-Dîn al-Râzî, dan al-Zamakhsharî adalah tokoh-tokoh yang disebut dalam kritik penganuliran di atas yang bisa dikategorikan sebagai para *muhaqqiq* dengan tingkat berpikir kritis berbeda. Al-Nahhâs, misalnya, menulis karyanya tentang *naskh* bertolak dari kebingungan kalangan *mutaakhkhirûn* dalam menyikapi riwayat-riwayat penganuliran dari sahabat dan *tâbi'ûn*, antara mengikuti jejak-langkah mereka begitu saja, mengkompromikan, atau menolaknya.[358] Ia menegaskan pentingnya menilai kembali apa yang telah disepakati kalangan *mutaqqadimûn* dari perspektif bahasa maupun nalar. Al-Tabarî, sebagaimana dicontohkan, mengkritik klaim penganuliran Qatâdah sebagai tidak berdasarkan al-Qur'an, sunnah, maupun fitah akal.

Kelompok *muhaqqiq* hanyalah sedikit. Sedangkan, sebagian besar dari para penulis *naskh* dan *mufassir* adalah kompilator yang mengkompilasi klaim-klaim berserakan berkaitan dengan penganuliran ayat-ayat tertentu, yang didorong oleh berbagai kepentingan, antara lain, untuk menyusun *handbook* yang dirujuk dalam berijtihad, terutama pentingnya ilmu *nâsikh-mansûkh* dinormativisasikan oleh generasi terdahulu dan masuk menjadi bahasan *usûl al-fiqh* dan *'ulûm al-Qur'ân* sebagai salah satu syarat *mujtahid* dan *mufassir*. Nama-nama seperti Hibatullâh, al-Fârisî, al-

---

[357] Ibn 'Âshûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, vol. 1, 7.

[358] Lihat pengantarnya dalam al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 9-10

Hâzimî, Ibn al-Bârizî, dan al-Karamî, serta mayoritas *mufassir*, seperti Ibn Juzzay al-Kalbî adalah para kompilator.

Otoritas-otoritas sebagai rujukan yang menonjol dalam berbagai klaim penganuliran adalah sebagai berikut. Pertama, 'Alî bin Abî Tâlib yang disebut tidak hanya sebagai otoritas tertinggi tafsir, karena penafsiran Ibn 'Abbâs dikatakan justeru bersumber dari 'Alî, melainkan karena keperkasaannya yang melegenda. Kedua, Ibn 'Abbâs yang tidak hanya dikutip dalam penganuliran ayat-ayat damai tertentu, melainkan juga dirujuk dalam ucapannya "ini hanya berlaku pada awal masa Islam" yang mendasari "logika kekuatan" yang berbeda dengan penjelasan Ibn 'Umar. Ketiga, al-Zuhrî dalam penjelasannya tentang pentingnya ilmu *nâsikh-mansûkh*, meski penisbatan penjelasan tersebut kepadanya ternyata hanya fiktif. Keempat, para penulis atau *mufassir* kalangan *tâbi'ûn*, terutama seperti Qatâdah, Mujâhid, al-Dahhâk, Jâbir ibn Zayd, dan 'Atâ al-Khurâsânî. Ibn al-Jawzî, misalnya, pernah melontarkan kritik tajam terhadap "sebagian para penukil tafsir yang tidak memahami apa yang dinukilnya", misalnya, berkaitan dengan penundaan (*tajîl*) yang dianggap penganuliran (*naskh*) pada kasus penganuliran Q.9/113:2.[359]

3. Kritik Kecenderungan *Ta'wîl*: Memahami Isi Kesadaran Penulis

Secara epistemologis, pemahaman terhadap al-Qur'an, baik melalui mekanisme *tafsîr* maupun *ta'wîl*, bertolak dari kriteria sumber dan validitas kebenaran. Kedua hal telah didiskusikan pada level semantik dan pentransmisian riwayat dan pendapat *mufassir*. Riwayat (*riwâyah*) dan pemikiran rasional (*dirâyah*) sebenarnya adalah sumber tafsir, namun ketika dirujuk secara dominan, keduanya bisa menjadi kecenderungan *riwâ'î* atau *atsarî* dan kecenderungan *aqlî* atau *nazarî*. Keduanya bukanlah pemilahan *clear-cut*, sehingga salah satu dari keduanya saling mempengaruhi.

---

[359] Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, 172.

Ta'wil penganuliran ayat-ayat damai umumnya, *athar* dari generasi sahabat dan *tâbi'ûn* sangat berpengaruh di kalangan penulis-penulis belakangan, seperti tampak pada karya al-Nahhâs dan Ibn al-Jawzî. Namun, *athar-athar* yang kemudian dikompilasi oleh generasi belakangan tersebut sebenarnya merupakan produk *ta'wîl* generasi awal secara individual yang bertolak dari kesadaran pribadi atas kondisi yang ada yang kemudian diperhadapkan dengan al-Qur'an. Oleh karena itu, corak *aqlî* atau *nazarî* lebih dominan dibandingkan corak *riwâ'î* atau *atharî*. Jarang sekali tafsir antarayat yang merupakan salah satu tafsir *bi al-riwâyah* diterapkan dalam klaim penganuliran tersebut, sehingga kritik penting dari aspek ini adalah diabaikannya koherensi makna antarayat dan ide general al-Qur'an. Oleh karena itu, perkembangan ilmu *munâsabah* ikut mengambil andil dalam menciutnya jumlah klaim penganuliran ayat-ayat damai.

Yang sering absen dari perhatian kita adalah "kritik ideologi tafsir" untuk menilai kembali sejauh mana tafsir yang dihasilkan diukur dari standar subjektivitas dan objektivitas. Goldziher dalam *Die Richtungen* juga memetakan aliran-aliran tafsir, baik rasional maupun riwayat, setelah terjadi skisme Islam menjadi sekte-sekte.[360] Dalam disertasinya, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, Muhammad Husayn al-Dhahabî lebih komprehensif dibandingkan Goldziher dengan mengarahkan fokus bahasannya pada apa yang disebut sebagai "kecenderungan" (*naz'ah*), "arah" (*ittijâh*), atau "corak" (*lawn*) yang membentuk aliran-aliran tafsir, seperti saintifik (*'ilmî*), sektarian (*madhhabî*), atheis (*ilhâdî*), retorik (*bayânî*), hukum (*fiqhî*), sufistik (*ishârî*), dan sastrawi kemasyarakatan (*adabî ijtimâ'î*).[361] Sedangkan, Fahd al-Rûmî hanya mempetakan kecenderungan rasional modern pada tafsir al-Afghânî, 'Abduh, Ridâ, dan al-Marâghî yang, antara lain, bertolak dari metode unit topikal (*al-wihdah al-mawdû'iyah*) dalam memahami ayat.[362]

[360] Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, terj. 'Abd al-Halîm al-Najjâr ke bahasa Arab dengan judul *Madhâhib al-Tafsîr al-Islâmî* (Beirut: Dâr Iqra: 1403 H/ 1983).

[361] Lihat Muhammad Husayn al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn* (Cairo: Dâr al-Hadîth, 2005).

[362] Lihat lebih lanjut Fahd al-Rûmî, *Manhaj al-Madrasah al-'Aqliyah fî al-Tafsîr* (Riyâd: Idârat al-Buhûth al-'Ilmiyah wa al-Ifta' wa al-Da'wah wa al-Irshâd, 1983).

Sebuah *tafsîr* maupun *ta'wîl* bisa memiliki kecenderungan ganda, karena tafsir tidak hanya terkait dengan bagaimana memaknai teks yang multi-aspek (*dhû wujûh*), melainkan juga terkait dengan isi kesadaran *mufassir* yang tercermin dari *tafsîr* atau *ta'wîl*nya. Oleh karena itu, tafsir mungkin berkecenderungan polemis-saintifik-teologis (*jadalî 'ilmî kalâmî*) seperti *Mafâtîh al-Ghayb*, metodis-linguistik-retoris (*manhajî lughawî bayânî*) seperti *al-Kashshâf*, reformis-sastrawi (*islâhî adabî*) seperti *al-Manâr*, linguistik-ensiklopedis (*lughawî mawsû'î*) seperti *Tafsîr al-Sha'râwî*.[363]

Dari kandungan ayat-ayat damai yang diklaim teranulir yang bisa kita urut secara logis pergerakannya "dari prinsip ke aksi", karena ayat-ayat tersebut berbicara dari hal prinsipil-teoretis ke aksi-praktis, sebagaimana dikategorisasikan, kita bisa merekonstruksi secara utuh apa yang kita sebut sebagai "isi kesadaran" penulis *naskh* tentang apa sesungguhnya yang ingin mereka wujudkan, meski kesadaran ini hasil "endapan" dari sejarah panjang berbagai klaim penganuliran. *Ta'wîl* penganuliran ayat-ayat damai memiliki kecenderungan *harakî siyâsî* (gerakan dan politik) yang terefleksi dari "isi kesadaran" penulis berikut:

a. Penguatan "Islam politis" (*al-Islâmî al-siyâsî; political Islam*). Istilah ini merujuk kepada orientasi penekanan ajaran Islam tentang pentingnya perjuangan Islam melalui politik, bukan sekadar "Islam kultural" (*al-Islâm al-thaqâfî; cultural Islam*).[364]

---

[363] Arsip *Multaqâ Ahl al-Tafsîr* 10, kompilasi Abû Muhammad Misrî dalam http: www.aldaheeyah.net.

[364] Pembedaan antara kedua istilah ini didasarkan atas penekanan, karena meski tidak ada satu ayat pun yang secara eksplisit yang berisi perintah mendirikan negara Islam, banyak ayat al-Qur'an yang terbuka ditafsirkan memerintahkan mendirikan negara Islam, meski hasil pemahaman ini tentu *ijtihâdî*. Sebagai produk *ijtihâdî*, klaim Islam politis merujuk ke kesadaran akan berbagai kondisi dan proses analogi hingga bermuara ke penegakkan syariat Islam yang ditafsirkan harus melalui negara. Lihat pergulatan dan tarik-menarik dua kutub pemikiran ini, misalnya, dalam Muhammad Sa'îd al-'Asmâwî, *al-Shari'ah al-Islâmiyah wa al-Qânûn al-Misrî* (Cairo: Maktabat Madbûlî al-Saghîr, 1996); idem, *Usûl al-Shari'ah* (Cairo: Maktabat Madbûlî dan Beirut: Dâr Iqra', 1983). "Islam politis" sering dikontraskan dengan "Islam kultural" yang melihat bahwa yang diperlukan bukanlah persoalan apakah Islam mengambil bentuk negara atau tidak, melainkan lebih

Hal ini tampak dari teranulirnya "ayat-ayat pemberian peringatan" (*âyât al-indhâr*) yang menekankan misi keagamaan murni, non-politis, dalam kenabian Muhammad saw., sehingga ditegaskan bahwa Nabi hanya sebagai pemberi peringatan (*nadhîr, mundhir, mudhakkir*), bukan pemaksa/tiran (*jabbâr*), bukan pemelihara (*hafîz*), bukan penanggung-jawab (*wakîl*), dan bukan penguasa (*musaytir*). Itu artinya bahwa penganuliran ini dilatarbelakangi oleh keinginan para penulis *naskh* untuk penguatan Islam politis. Islam diidealisasikan sebagai negara, bukan sekadar kekuatan kultural biasa. Dua ayat kategori ini (Q.88/68:22; Q.50/34:45) yang dianggap teranulir yang dinisbatkan sebagai pendapat Ibn 'Abbâs dalam riwayat Abû 'Ubayd menunjukkan bahwa kesadaran politis ini telah ada sejak masa sahabat atau, setidaknya, karena riwayat ini tidak valid, ada sejak generasi-generasi sesudahnya di masa *tâbi'ûn* dan *atbâ' al-tâbi'în*, seperti masa ketika 'Alî bin Abî Talhah menyatakan kebolehan *ethnic cleansing* dengan menumpahkan darah kalangan Umayyah untuk menegakkan dinasti 'Abbâsîyah. Kebolehan ini berbanding lurus dengan munculnya kesadaran politis tentang pentingnya Islam menjadi negara, meski dengan "pedang".

b. Pembangkitan semangat aktivisme. Isi kesadaran ini bisa dipahami secara logis dari penganuliran ayat-ayat yang "dikonotasikan" membenarkan fatalisme, pasivisme, menerima apa adanya, atau kepasrahan. Ayat-ayat tersebut meliputi "ayat-ayat kesabaran" (*âyât al-sabr*), "ayat-ayat penantian" (*âyât al-intizâr*), "ayat-ayat pemberian keleluasaan". Dari *ta̱wîl* yang mendasari ayat seperti "bersabarlah", "tunggulah", dan "berilah penangguhan waktu", padahal ayat-ayat tersebut konteksnya bukan membenarkan fatalisme atau pasivisme, tampak bahwa *ta̱wîl* tersebut bertolak dari kesadaran penulis tentang pentingnya membangkitkan semangat aktivisme. Makna konotatif ini terkait dengan penguatan Islam politis. Itu artinya bahwa aktivisme di sini bukan untuk kepentingan kultural, seperti kemiskinan dan pendidikan, melainkan untuk agenda politik.

c. Penyebaran Islam secara represif. Isi kesadaran ini bisa dipahami secara logis dari penganuliran ayat-ayat tentang kebebasan beragama, penyebaran Islam dengan cara-cara damai, "ayat-ayat pemberian maaf" (*âyât al-'afw wa al-safh*), dan "ayat-ayat 'berpaling/tidak mengganggu'" (*âyât al-i'râd*). Sebagai contoh, sebagaimana dikutip Shu'lah, berkaitan dengan penganuliran ayat "Tidak ada paksaan dalam agama" (Q.2/87:256), Zayd bin Aslam dan sekelompok *mufassir* mengatakan: "Ayat tersebut turun sebelum ayat perang (*âyat al-qitâl*). Kemudian setelah itu, Nabi Muhammad saw. diperintahkan untuk berperang, maka beliau memaksa orang-orang untuk masuk Islam dan memerangi mereka (jika tidak masuk Islam). Beliau tidak suka terhadap mereka, kecuali dengan masuk Islam".[365] Dengan penganuliran ayat-ayat ini, pemaksaan penganut-penganut non-Islam untuk konversi ke Islam dianggap boleh dengan cara kekerasan, bahkan dengan perang sekalipun. Penolakan, pencelaan, dan perlakuan kasar yang pada masa Nabi harus ditanggapi dengan perintah memaafkan dan bersabar sekarang dianggap boleh dibalas dengan perlakuan yang setimpal atau lebih kasar (perang). Sebagian penulis, sebagaimana tampak dari pernyataan al-Kayâ al-Harâsî yang dikutip sebelumnya, menganggap bahwa cara itu rasional karena dakwah dengan cara damai, seperti menunjukkan mu'jizat, telah dilakukan, namun tidak juga berhasil dan telah mencapai titik keputus-asaan. Dari sini, tampak keterlibatan peran psikologis penulis dalam menafsirkan sejarah dan menanggapi ayat-ayat perintah dakwah damai. Ketika berhadapan dengan ayat-ayat yang umumnya *makkîyah* tentang perintah bertahan di tengah berbagai hujatan, para penulis berempati ketika masuk ke dunia sejarah yang dialami oleh Nabi dan sahabat-sahabat beliau yang diperlakukan semena-mena; dari pengejekan, perlakuan kasar, hingga pengusiran mereka dari Makkah yang menyebabkan hijrah yang menjadi peristiwa monumental dalam sejarah Islam itu. Fakta itu seakan tertayangkan kembali di depan mata penulis. Respon psikologis ini keliru karena di sela-sela ayat-ayat perintah tersebut,

dibersitkan optimisme tentang "janji kemenangan" dengan berbagai ungkapan. Faktanya adalah bahwa dakwah Nabi terbukti sukses dengan tersebarnya Islam di tanah Hijâz dan sekitarnya. Perintah bersabar sebenarnya hanya bagian dari strategi dakwah yang tidak hanya sesuai dengan kondisi komunitas muslim Makkah ketika itu, melainkan juga sesuai dengan prinsip gradualitas turunnya ayat-ayat al-Quran. Ketika menjelaskan penganuliran firman Allah swt, "Maka bersabarlah kamu, karena sesungguhnya janji Allah adalah benar dan sekali-kali janganlah orang-orang yang tidak meyakini (kebenaran ayat-ayat Allah) itu menggelisahkanmu" (Q.30/84:60), Ibn al-'Arabî menyimpulkan bahwa Nabi Muhammad saw. telah bosan dengan penolakan orang-orang kafir Makkah.[366] Memang, beberapa ayat al-Quran menceritakan tentang kerasnya arus penolakan dakwah yang menyebabkan beliau "mungkin" (*la'alla*) akan bunuh diri karena putus-asa atau bosan (Q.26/47:3; Q.18/69:6), atau tidak lapang dada dan meninggalkan wahyu (Q.11/52:12). Pertama, ayat-ayat ini berkaitan dengan penegasan berkali-kali al-Quran bahwa Nabi hanya manusia, namun diberi wahyu, dan hanya sebagai pemberi peringatan (*âyât al-indhâr*). Kedua, proses gradualitas turunnya ayat-ayat al-Quran seiring dengan berjalannya waktu akan menempa ketabahan Nabi (Q.25/42:32).[367]

d. Perang mutlak (perang ofensif/agresi maupun perang defensif). Isi kesadaran ini bisa dipahami secara logis dari penganuliran

---

mengkonsentrasikan diri pada pemberdayaan umat Islam (*tathqîf al-muslimîn*) melalui pendekatan kultural, seperti melalui pendidikan. Lebih lanjut, lihat, misalnya, John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuese University Press, 1984); L. Carl Brown, *Religion and State: The Muslim Approaches to Politics* (New York: Columbia University Press, 2000); Oliver Roy, *The Failure of Political Islam*, trans. Carol Volk (Cambridge: Harvard University Press, 1992); John L. Esposito, *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform* (London: Lynne Rienner Publisher, 1997).

[365] Shu'lah, *Safwat al-Itâsikh*, 116-117.

[366] Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 183.

[367] Penggunaan *tashdîd* (menunjukkan intensitas/kuantitas; *li al-takthîr*) pada kata "*li nuthabbita bihi fuâdaka*" (supaya Kami perkuat hatimu), bukan dengan "*li nuthbita bihi fuâdaka*", secara gramatikal menunjukkan bahwa ketabahan hati berlangsung melalui proses waktu.

ayat-ayat perintah berbuat baik (mengatakan ucapan yang baik, berbuat kebajikan, berlaku adil, menjadikan orang-orang kafir dalam pergaulan sebagai teman dekat, dan memberi makan tawanan perang), ayat-ayat komitmen hidup damai, dan ayat-ayat regulasi perang, baik yang berkaitan dengan larangan perang di dalam Masjidil Harâm maupun prinsip hubungan timbal-balik yang mendasari kebolehan perang defensif. Penganuliran ayat-ayat ini berimplikasi setidaknya dua hal. Pertama, ketidakbolehan menjalin hubungan baik, apalagi kerjasama saling menguntungkan, dengan komunitas non-muslim. Kedua, kebolehan untuk menyerang (agresi) terhadap komunitas non-muslim, terlepas dari apakah mereka menyerang atau tidak menyerang komunitas muslim. Apa yang diistilahkan sebagai "perang-adil" (*bellum justum*), yaitu perang atas dasar alasan yang bisa diterima sebagai pembelaan diri, atau yang diistilahkan sebagai "perang demi Tuhan" (*bellum pium*),[368] yaitu sesuai dengan sanksi agama dan perintah Tuhan, keduanya diabaikan. Sebenarnya, tidak ada satu ayat pun yang membenarkan pembunuhan dan perang tanpa alasan yang bisa dibenarkan. Para penulis dan *mufassir* "menyeberang" dari teks (*nass*) ke sejarah (*târikh*) tentang perang-perang pada masa Nabi. Peristiwa pembunuhan Ibn Khatal di depan Ka'bah, misalnya, adalah salah satu rujukan peristiwa sejarah bagi mereka bahwa perang adalah tanpa batas.

Dari ringkasan empat point utama dalam kandungan ayat-ayat damai yang teranulir, kita bisa merekonstruksi secara utuh "isi kesadaran" penulis dan *mufassir*. Mereka mengidealisasikan Islam mengkristalkan dalam bentuk negara sebagai kekuatan politik yang memungkinkan tidak hanya penerapan hukum-hukum Islam secara nyata, melainkan juga melakukan penyebaran Islam ke luar secara represif, melakukan pemaksaan, jika perlu dengan perang. Untuk kepentingan itulah, diperlukan semangat aktivisme yang kuat untuk mewujudkan cita-cita tersebut. Ada indikasi kuat bahwa isi kesadaran

[368] Tentang istilah-istilah ini, lihat Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (New Jersey: The Lawbook Exchange, Ltd., 2006), 57-62.

ini lahir tidak hanya di tengah keinginan agar Islam menegara dan di tengah berbagai peperangan, melainkan juga dilatarbelakangi oleh fatalisme yang menghinggapi umat Islam. Isi kesadaran ini menjadikan *tawîl* yang mendasari penganuliran ayat-ayat damai berkecenderungan "pergerakan dan politik" (*ittijâh haraki siyâsî*).

B. Faktor-faktor Ideologis

1. Bias Pandangan Teologi

Dari uraian yang telah dikemukakan, sulit bagi kita untuk menghindari kesimpulan bahwa ada berbagai bentuk bias teologis yang mendasari penganuliran ayat pedang terhadap ayat-ayat damai. Pada level awal pun, bias teologis mengambil bentuk setidaknya dalam hal berikut. Pertama, penyebutan istilah "*âyat al-sayf*" (Q.9/113:5) dalam riwayat oleh Ibn 'Abî Hâtim yang dinisbatkan sebagai perkataan 'Alî bin Abî Tâlib ternyata terbukti tidak otentik. Sulit untuk tidak mengatakan bahwa *manâqib* keperkasaan 'Ali (sebagian riwayatnya memang otentik, tapi bercampur dengan riwayat palsu) memiliki kaitan dengan penyebutan ayat tersebut. Sunnî dan Shî'î sama-sama memiliki fanatisme dan *image* tersebut dengan kadar berbeda, karena 'Alî memang sahabat Nabi yang dikagumi oleh kedua kelompok ini. Kedua, penganuliran beberapa ayat damai dalam riwayat Ibn 'Abbâs, sebagaimana dicontohkan dalam pelacakan riwayat sebelumnya, tampak memiliki kaitan dengan sentimen pendukungan *Ahl al-Bayt* dengan mengesahkan cara kekerasan untuk membersihkan (*ethnic cleansing*) kelompok Umayyah. Hal ini terbukti karena riwayat tersebut juga tidak otentik.

Di kalangan ulama fiqh, ada dua arus utama pemikiran tentang alasan yang mendasari kebolehan "*jihâd* perang" (*al-jihâd al-qitâlî*). Pertama, menurut mayoritas ulama (Hanafîyah, Mâlikîyah, dan Hanâbilah), perang dibolehkan hanya untuk menangkis serangan yang akan atau sedang dilancarkan (*hirâbah*).[369] Kedua, menurut

---

[369] Ibn Nujaym, *al-Bahr al-Râ'iq Shark Kanz al-Daqâ'iq*, vol. 5 (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th.), 76; Kamâl al-Dîn ibn al-Humâm, *Sharh Fath al-Qadîr*, vol. 5 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 437. Mâlik sebenarnya menegaskan pentingnya dakwah sebelum perang. Itu artinya bahwa *kufr* sebenarnya menjadi alasan perang. Tapi, pendapatnya bahwa

al-Shâfi'î sebagai pendapat terkuat dari dua pendapat dan menurut Ibn Hazm al-Zâhirî, alasan yang membolehkan perang adalah kekufuran (*kufr*). Kedua tokoh ini tidak mengecualikan orang-orang yang tidak berbahaya, seperti anak-anak, wanita, orang tua lanjut usia, dan pemuka agama yang tidak berbahaya, untuk dibunuh dengan alasan, antara lain, *fitnah* (Q.2/87:193) adalah *shirk*,[370] keumuman "orang-orang *mushrik*" (*al-mushrikîn*) (Q.9/113:5), penganuliran ayat perang defensif dan larangan melakukan perbuatan melampaui batas (Q.2/87:190) dengan ayat pedang tersebut, dan keumuman hadîth seperti "bunuhlah orang-orang tua dari orang-orang *mushrik* dan permalukan anak-anak mudanya".[371]

Itu artinya bahwa menurut kelompok pertama, perang hanya bersifat defensif, sedangkan menurut kelompok dua, perang bersifat ofensif karena menjadi media penyebaran Islam. Menurut al-Bûtî, argumen-argumen dari ayat dan sunnah yang menjadi dasar pendapat kedua tidak valid, ditinjau dari berbagai sudut pemaknaan.[372] Sayangnya, kritik al-Bûtî terfokus pada pemaknaan teks, seakan-akan argumen-argumen tersebut semuanya murni bertolak dari teks. Padahal, argumen-argumen khususnya dari al-Shâfi'î sangat teologis. Sebagaimana ia menjustifikasi keberadaan *naskh* dalam *al-Risâlah* dengan bertolak dari ayat tentang kemahatahuan Tuhan, argumen-argumennya terutama dalam *Ahkâm al-Qur'ân* (sebagaimana dijanjikannya dalam *al-Risâlah* untuk menguraikan ayat-ayat teranulir secara rinci) dan *al-Umm* tentang kewajiban *jihâd* dan penganuliran *âyat al-sayf* (Q.9/113:5) terhadap ayat-ayat perang defensif[373] yang turun sebelumnya adalah sangat teologis, meski tampak bertolak dari ayat ke ayat.

---

wanita, anak-anak, pemuka agama, dan orang tua renta tidak boleh dibunuh membedakannya dengan al-Shâfi'î. Lihat Mâlik, *al-Mudawwanah al-Kubrâ*, vol. 1, ed. Ahmad 'Abd al-Salâm (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, t.th.), 496-502; Ibn Rushd, *Bidâyat al-Mujtahid wa Nihâyat al-Muqtasid*, vol. 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 281.

[370] Lihat al-Shâfi'î, *al-Umm*, vol. 7, 181.

[371] Ibn Hazm, *al-Muhallâ bi al-Âthâr*, vol. 5, ed. 'Abd al-Ghaffâr Sulaymân al-Biodârî (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 346-351.

[372] Lihat Sa'îd Ramadân al-Bûtî, *al-Jihâd fî al-Islâm: Kayfa Nafhamuh wa Kayfa Numârisuh* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1993 M/ 1414 H), 94.

[373] al-Shâfi'î, *Ahkâm al-Qur'ân*, vol. 2, ed. 'Abd al-Ghanî 'Abd al-Khâliq (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1400 H), 14-15.

Urutan berpikir al-Shâfi'î untuk sampai ke kesimpulan bisa kita lacak sebagai berikut:

a) Manusia dan jin diciptakan oleh Tuhan dengan tujuan supaya mereka menyembah-Nya (Q.51/67:56).
b) Manusia terbaik yang mengabdi kepada Tuhan adalah para nabi (Q.2/87:213)
c) Keturuan para nabi yang merupakan keluarga Nabi Ibrâhîm dan Ismâ'îl yang terakhir adalah Nabi Muhammad saw. (Q.3/89:33-34; Q.19/44:54).
d) Sifat Nabi Muhammad saw dan para pengikutnya digambarkan oleh al-Qur'an sebagai orang-orang bersikap keras (*ashiddâ'*) terhadap orang-orang kafir (Q.48/111:29) yang membentuk "umat terbaik" (*khayr ummah*) yang memiliki misi yang ditujukan kepada semua manusia, yaitu menyuruh yang baik dan mencegah yang mungkar (Q.3/89:110). Asumsi al-Shâfi'î di sini adalah bahwa *kufr* bentuk kemungkaran yang harus dicegah.
e) Misi dakwah tersebut, sebagai misi "membuka rahmat", ditujukan juga kepada *Ahl al-Kitâb*, supaya tidak ada anggapan kekosongan masa (*fatrah*) pengutusan rasul (Q.5/112:19; Q.62/110:2).
f) Penyampaian misi dakwah tersebut untuk "menampakkan agama Islam di atas agama semuanya" (*liyuzhirahu 'alâ al-dîn kullih*), meski misi ini tidak disukai oleh orang-orang *mushrik* (Q.9/113:33).[374]
g) Respon manusia terhadap dakwah tersebut hanya ada dua macam: beriman atau kufur, meski bentuknya beragam, karena Islam cuma satu keyakinan(*al-Islâm millah wâhidah*), sama halnya *kufr* (*al-kufr millah wâhidah*).[375]

Dengan premis-premis ini, kita bisa menyimpulkan bahwa apa sesungguhnya yang ingin dikatakan oleh al-Shâfi'î, yaitu bahwa

---

[374] al-Shâfi'î, *Ahkâm al-Qur'ân*, vol. 2, 3-7; idem, *al-Umm*, vol. 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1990), 167-168.

[375] al-Shâfi'î, *al-Umm*, vol. 7 (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1393 H), 127.

dilihat dari tujuan penciptaan dan misi kenabian Muhammad yang meliputi semua manusia, kekufuran (*kufr*) adalah penyimpangan atau kesalahan. Pandangan ini sama dengan pandangan Ibn Taymîyah yang menyatakan bahwa perang adalah bentuk hukuman yang tak terelakkan (karena tidak bisa semisal dengan *hadd* seperti pada kesalahan individual) terhadap kesalahan kolektif orang-orang kafir atas penolakan dakwah Islam.[376] Alasan al-Shâfi'î yang lain adalah karena Islam harus mengungguli semua agama. Di samping itu, dalam *al-Umm*, al-Shâfi'î merujuk ke fakta penolakan dakwah, ketika surat Nabi ke raja-raja dirobek atau didiamkan saja.[377]

Premis al-Shâfi'î di atas tentang "umat terbaik" (*khayr ummah*) yang disebut dalam kitab-kitab suci agama Ibrâhîm yang turun juga dijadikan dasar bagi al-Sarakhsî dalam *al-Mabsût* untuk kewajiban berdakwah kepada orang-orang *mushrik* dan memerangi mereka yang enggan menerima Islam. Bahkan, menurutnya, *shirk* adalah pangkal kemungkaran.[378] Akan tetapi, al-Sarakhsî tampak membedakan antara *mushrik* dan *Ahl al-Kitâb*. Menurutnya, dibandingkan dengan kesalahan-kesalahan lain, seperti mencuri dan berzina, kekufuran (*kufr*) adalah termasuk kesalahan atau bahkan "kriminalitas paling berat" (*a'zam al-jinâyât*). Akan tetapi, kekufuran adalah kesalahan antara Tuhan dan hamba. Tuhanlah yang berhak menghukumnya. Fiqh hanya mengatur hukuman di dunia sebagai "siasat" (strategi) menuju kemaslahatan hamba atas dasar pemeliharan *maqâsid*, seperti pemberlakuan *qisâs* untuk pemeliharaan jiwa manusia umumnya. Sedangkan, memerangi mereka diatur oleh *'illah* karena diperangi (Q.2/87:191) dan sebab yang mendorong ke *'illah* tersebut, yaitu *shirk*. Atas dasar ini, membunuh mereka hanya atas dasar jika mereka memerangi, sehingga perempuan tidak dibunuh, baik karena *kufr* atas dasar

---

[376] Ibn Taymîyah, *Kitâb al-Jihâd*, ed. al-Shaykh Zuhayr Shafîq al-Kabbî (Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1992 M/ 1412 H), 71.

[377] al-Shâfi'î, *al-Umm* (edisi Dâr al-Ma'rifah), vol. 7, 180-181.

[378] al-Sarakhsî, *al-Mabsût*, vo. 10, ed. Khalîl Muhyiddîn al-Mays (Beirut: Dâr al-Fikr, 2000), 3-4 (*kitâb al-siyar*).

keyakinannya (*al-kufr al-asli*) atau karena alasan mendadak tertentu (*al-kufr al-târi*).[379] Sama halnya dengan al-Sarakhsî, al-Dabûsî juga menyatakan bahwa orang muslim dan kafir dalam hal pencapaian kehidupan di dunia adalah setara, karena dunia ini bukan tempat pembalasan (*dâr jazâ*).[380]

Meski tampak dari ayat ke ayat, premis-premis argumen al-Shâfi'î di atas bertolak dari asumsi ke asumsi lain yang bersifat teologis, karena pemilihan ayat dan peletakannya dalam urutan argumen tersebut bukanlah tanpa asumsi. Pertama, fitrah penciptaan manusia yang dirancang untuk mengabdi kepada Tuhan. Hal ini sealur dengan pernyataan bahwa bertawhîd merupakan fitrah penciptaan manusia. Jadi, orang-orang kafir yang masuk Islam sebenarnya kembali ke tujuan dan fitrah penciptaannya. Kedua, idealisme tentang terwujudnya "umat terbaik" (*khayr ummah*) yang berperan sebagai pengemban *amr bi al-ma'rûf* dan *nahy 'an al-munkar*. Hal ini terkait dengan konsep "umat tengah" (*ummah wasat*). Di antara *mufassir* ada yang dengan arabismenya menafsirkannya sebagai anugerah yang sudah ada (*given*) pada masyarakat Arab,[381] di samping ada juga yang menafsirkannya dengan pendekatan teologis sebagai keunggulan umat Nabi Muhammad saw. di tengah umat agama-agama lain nanti di akherat.[382] Ketiga, garis kenabian Muhammad saw yang

---

[379] Ibid., 187.

[380] Sebagaimana dikutip dalam Muhammad Hamidullah, *Muslim Conduct of State* (Lahore: SH. Muhammad Ahsraf, 1987), 75.

[381] Ibn 'Abbâs, sebagaimana dikutip oleh Ibn Kathîr, menafsirkan sifat masyarakat ini hanya relevan pada masyarakat yang hijrah dari Makkah ke Madinah pada masa Nabi Lihat Ibn Kathîr, *Tafsîr Ibn Kathîr*, vol. 1, 392-397. Bahkan, al-Sayyid 'Abd al-Hâdî mempersempit sasaran ayat ini hanya pada superioritas bangsa Arab. Lihat al-Sayyid 'Abd al-Hâdî, *Hâdhihi Ummatukum* (Cairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1992), 21-35.

[382] Lihat, misalnya, Ibn Kathîr, *Tafsîr Ibn Kathîr*, vol. 1, 191-192; Ibn 'Atîyah, *al-Muharrar al-Wajîz*, vol. 1 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1993), 219; al-Shawkânî, *Fath al-Qadîr*, vol. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1973), 150; al-Baydâwî, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wil*, vol. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 195; Ibn 'Âshûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, vol. 2, 18-20. Bandingkan dengan Muhammad 'Izzah Darwazah, *al-Tafsîr al-Hadîth*, vol. 7 (Cairo: Dâr Ihyâ al-Kutub al-'Arabîyah, 1963), 252.

menghubungkan beliau dengan keturunan Ibrâhîm as. dan Ismâ'îl as. Dalam studi agama, puncak penisbatan agama-agama ini menjadi titik-temu sekaligus titik-konflik antaragama monotheistik. Kenabian (*nubûwah*) Muhammad saw. membenarkan sekaligus merevisi ajaran-ajaran agama-agama Ibrahim (*Abrahamic religions*)[383] lain dan meliputi semua manusia, termasuk *Ahl al-Kitâb*. Argumen al-Shâfi'î tidak jauh berbeda dengan argumen Sayfuddîn al-Âmidî dalam karya *usûl al-fiqh*nya, *al-Ihkâm*, berikut:

> Di antara bukti yang menunjukkan hal itu (bahwa shari'at Islam menganulir shari'at-shari'at agama terdahulu) adalah sabda Nabi Muhammad saw: "Aku diutus kepada bangsa berkulit merah maupun berkulit hitam", "Aku diutus kepada semua manusia", dan sabdanya "Seandainya saudaraku, Nabi Mûsâ as., masih hidup, tentu tidak ada alasan baginya kecuali harus mengikutiku". Begitu juga, hal itu dibuktikan dengan dakwah beliau yang riwayatnya sudah terkenal dan *mutawâtir* kepada suku-suku yang kuat (penguasa) maupun yang lemah (rakyat biasa), pelaksanaan dakwah beliau hingga ke daerah-daerah yang jauh, dan mengajak untuk masuk agamanya, serta memerangi orang yang mengingkari kenabiannya, baik orang-orang Arab atau selain mereka.[384]

Argumen-argumen ini tidak cukup untuk menyatakan bahwa orang-orang yang tidak kembali ke tujuan dan fitrah penciptaan, tidak mengindahkan *amr bi al-ma'rûf* dan *nahy 'an al-munkar*, serta menolak dakwah "universal" tersebut harus dibunuh, karena akan bertentangan dengan banyak ayat al-Quran tentang kebebasan agama dan prinsip ajaran Islam.

Sama halnya dengan al-Shâfi'î yang berargumen dengan keumuman kata "orang-orang *musyrik*" untuk menegaskan bolehnya membunuh semua orang kafir, Ibn al-'Arabî berpendapat

---

[383] Lihat diskusi tentang isu teologis ini pada bab 2 tentang argumen teologis *naskh*.

[384] Sayf al-Din al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Usûl al-Ahkâm*, vol. 3 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1973), 179.

bahwa tidak ada perbedaan antara *Ahl al-Kitâb* dan orang-orang *mushrik* dalam hal bahwa mereka semuanya orang-orang kafir, meski bisa dibedakan bahwa setiap *kitâbî* adalah *mushrik*, tapi tidak sebaliknya. "Orang-orang *mushrik*" mencakup Yahudi, Nasrani, Majusi, para tentara Salib (*salîbîyûn*), dan semua orang yang tidak mengenal Allah swt. Dengan argumen ini, menurutnya, tidak ada perbedaan mendasar antara ayat kebolehan memerangi *Ahl al-Kitâb* (Q.9/113:29, *âyat al-jizyah*) dan ayat kebolehan memerangi orang-orang *mushrik* (Q.9/113:36).[385] Hal itu, menurutnya, karena kata *shirk* sama dengan *kufr* seperti dalam kutipan berikut:

> Penjelasannya (kesamaan *mushrik* dan *kâfir*) adalah bahwa "*mushrik*" (*shirk*) digunakan untuk menyebut setiap bentuk kekufuran. Meski ungkapannya berbeda, keduanya memiliki pangkal makna ketidaktahuan tentang Allah swt. dan mengingkari-Nya yang menyebabkan kebolehan menumpahkan darahnya, mengambil hartanya di dunia, serta kekekalan di api neraka kelak di akherat nanti.[386]

Memang, menurutnya, *kufr* secara kebahasan bermakna menutup, sedangkan *shirk* bermakna menyamakan antara dua wujud dalam suatu atribut makna, tapi hakikat keduanya sama. Atas dasar ini, Ibn al-'Arabî menganggap Mu'tazilah dan Qadarîyah termasuk orang-orang kafir, karena mereka menyamakan hamba dan Tuhan dalam terwujudnya perbuatan (*khalq af'âl al-ibâd*).[387] Itu artinya bahwa, menurutnya, sekte teologi dalam Islam ini juga harus diperangi. Dengan demikian, pendefinisian ini membenarkan perang tidak hanya terhadap komunitas non-muslim, melainkan juga penganut sekte yang dianggap keluar dari Islam. Pendefinisian ini jelas merupakan bias teologis. Ia sangat menyadari, seperti halnya *mufassir* lain, tentang pentingnya perspektif *usûl al-dîn* untuk persoalan-persoalan *furû'* dan *ta'wîl* al-Qur'an (*man lam ya'lam usûl al-dîn lam yuhkim furû'ahu, wa lâ 'ilm ta'wîl al-Qur'ân*).[388] Akan

---

[385] Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 142-143.
[386] Ibid., 143.
[387] Ibid., 143.
[388] Ibid., 143.

tetapi, teologi Ibn al-'Arabî tentu dibentuk oleh latar subjektif keilmuannya.

Pemikiran Ibn al-'Arabî ini dipengaruhi oleh dua faktor. Pertama, konteks historis keagamaan. Andalus, tempat tinggal Ibn al-'Arabî, dipengaruhi oleh aliran Sunni, bahkan *Salafî* yang literal, yang melarang keras sekte teologi seperti Mu'tazilah. Masuknya Ash'ariyah yang diterima kemudian belakangan adalah karena peran al-Juwayni (w. 478 H/ 1028 M), seorang teolog Ash'arîyah yang juga pemuka *madhhab* Mâlikî.[389] Sebagaimana dicatat sejarawan al-Murrâkishî, penduduk Andalus pada masa Murâbitûn menganut pandangan untuk mengkafirkan (*takfîr*) setiap orang yang mempelajari ilmu kalâm. Bahkan, para *fuqahâ'* yang mendampingi penguasa menetapkan keburukan ilmu kalâm, sehingga orang yang terlihat tertarik dengan ilmu ini harus dikucilkan dari kaum muslim, karena ilmu ini dianggap *bid'ah*, yang menyebabkan keretakan keyakinan.[390] Kedua, konsep Ash'arîyah tentang iman sebagai pembenaran (*tasdîq*) risalah Nabi yang berisi *tawhîd*. Definisi ini sama dengan definisi Ibn Kullâb yang mengikuti pandangan Jahmîyah (sekte Jahm bin Safwân) dari Murji'ah bahwa *tasdîq* berkaitan dengan pengenalan tentang Allah swt (*ma'rifat Allâh*) dan *kufr* sebagai ketidaktahuan tentang-Nya (*al-jahl bi Allâh*).[391] Potensi yang memungkinkan lahirnya teologi yang rigid dan eksklusif dari Ash'arîyah adalah klaim keselamatan eskatologisnya yang kuat. Politik pengkafiran ini berkaitan dengan "pengerdilan" *Ahl al-Sunnah* menjadi Ash'arîyah sebagai satu-satunya "sekte yang selamat" (*al-firqah al-nâjîyah*) seiring dengan kemunculan hadîth prediksi yang kontradiktif tentang munculnya skisme Islam menjadi

---

[389] Lihat pengantar dalam *Qânûn al-Ta'wil*, ed. Muhammad al-Sulaymânî (Jeddah: Dâr al-Qiblah li al-Thaqâfah al-Islâmîyah dan Beirut: Mu'assasat 'Ulûm al-Qur'ân, t.th.), 37-41.

[390] Sebagaimana dikutip Muhammad al-Sulaymâni dalam ibid., 42.

[391] Hudâ binti Nâsir bin Muhammad al-Sulâli, *Arâ' al-Kulâbîyah al-'Aqdîyah wa Atharuhâ fi al-Ash'arîyah fi Daw' Aqîdat Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* (Riyâd: Maktabat al-Rushd, 2000), 247

tujuh puluh tiga sekte.[392] Salafîyah dan Ash'arîyah adalah dua aliran yang sama-sama berkecenderungan kuat ke arah itu, apalagi al-Ash'arî sendiri pernah mengakui sebagai pengikut setia Ahmad bin Hanbal, sebagaimana tampak dari karyanya, *al-Ibânah 'an Usûl al-Diyânah* dan *Maqâlât al-Islâmiyîn*, meski di sisi lain dalam *Istihsân al-Khawd fî 'Ilm al-Kalâm*, al-Ash'arî tampak sebagai pembela yang bersemangat terhadap *kalâm*.[393]

---

[392] Pertama, terdapat kontradiksi yang sangat menyolok dalam redaksi antara "semuanya di neraka, kecuali satu golongan" (*kulluhum/ kulluhâ fî al-nâr illâ wâhidah*) dan "semuanya di surga, kecuali satu golongan" (*kulluhum/kulluhâ fî al-jannah illâ wâhidah*). Dalam riwayat lain, tambahan tersebut justeru tidak ditemukan. Hadîth-hadîth ini oleh Fazlur Rahman disebut sebagai "hadîth—anti-hadîth". Lihat Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994), 36 dst. Sebagaimana dikutip Rahman, Abû Yûsuf pernah memperingatkan tentang bahaya "penggandaan hadîth" (*multiplication of hadîth*), yaitu hadîth-hadîth yang pada masa Abû Yûsuf ditemukan telah diproyeksikan ke belakang, semisal hadîth tentang bahaya yang dimunculkan oleh *kalâm*. Kedua, sebagaimana diketahui, kegemilangan aliran Mu'tazilah mencapai titik kulminasinya pada masa Dinasti Abbâsîyah di bawah pemerintahan al-Mamûn. Kebebasan pemikiran Mu'tazilah yang berafiliasi kokoh dengan kekuasaan, akhirnya, menjadikannya anakhis dengan melakukan inquisisi (*mihnah*). Keadaan segera berubah setelah pemerintahan al-Mutawakkil 'Alallâh. Karena menyadari kejenuhan rakyat dengan pemaksaan paham Mu'tazilah, ia menghapuskan *mihnah* dan Mu'tazilah sebagai aliran resmi negara. Sejak itu, al-Mutawakkil diberi gelar *nâsir al-sunnah* (pembela sunnah). Dalam konteks seperti itulah, hadîth sekte (*sataftariqu ummatî*...) tersebut muncul dan Abû al-Hasan al-Ash'arî, murid Abû Hâshim dan Abû 'Alî, menyatakan keluar dari Mu'tazilah dan membentuk aliran teologi tersendiri. Lihat Said Aqeil Siradj, "Latar Kultural dan Politik Kelahiran Aswaja", Imam Baehaqi (ed.), *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi* (Yogyakarta: *LKIS*, 1999), 26-27; William Montgomery Watt, *Islamic Theology and Philosophy: An Extended Survey* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992), 48-52, 56. Fakta inilah yang secara logis menghubungkannya dengan "pengerdilan" *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* menjadi Ash'ariyah di tangan Abû al-Muzaffar al-Isfarâînî (w. 478 H) dalam *al-Tabsîr fî al-Dîn* dan dilanjutkan oleh 'Adud al-Dîn al-Îjî (1291-1355 M). Pengidentikan "*mâ anâ 'alayh wa ashâbî*" dengan *Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah* sebagai Asy'arîyah juga dilakukan oleh al-Baghdâdî dan al-Shahrastânî. Al-Ghazâlî (w. 1111 M) sebelumnya telah memperingatkan sikap berlebihan tersebut, karena berimplikasi pada pengkafiran (*takfîr*). A. Hanafi, *Pengantar Theology Islam* (Jakarta: Penerbit Pustaka Al-Husna, 1980), 126, 132. Ibn Hazm dalam *al-Fasl* justeru menganggap hadîth tersebut *da'îf* (lemah). Husein Muhammad, "Memahami Sejarah Ahlus Sunnah Wal Jama'ah yang Toleran dan Anti Ekstrem", Imam Baehaqi (ed.), *Kontroversi Aswaja*, 34.

[393] Lihat George Makdisi, *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, 41-42 dalam bahasan "Ash'arî and the Ash'arites in Islam Religious History".

Perluasan makna di atas, baik pada al-Shâfi'î maupun Ibn al-'Arabî, bertendensi teologis, karena kata tersebut, baik dalam *âyat al-sayf* (Q.9/113:5) maupun dalam Q.9/113:36, hanya mencakup orang-orang *mushrik* yang secara khusus melakukan penindasan terhadap komunitas muslim dan beberapa kali melanggar perjanjian damai. Memperluas maknanya kepada semua orang kafir tidak hanya bertentangan dengan rangkaian ayat terkait yang memuat alasan perang sesungguhnya yang menyertai *âyat al-sayf* tersebut, melainkan juga bertentangan dengan konteks internal Q.9/113:36 yang secara jelas menyebutkan alasan kebolehan berperang, "perangilah orang-orang *mushrik* semuanya sebagaimana mereka memerangi kamu semuanya". Bahkan, anggapan teologis bahwa "kekufuran (*kufr*) sebenarnya adalah hanya satu jenis keyakinan" (*al-kufr millah wâhidah*) juga diterima di kalangan *fuqahâ* lain.[394]

2. Bias Pandangan Fiqh

Tafsîr dan fiqh adalah dua ilmu yang saling mempengaruhi. Namun, sebagaimana dicatat oleh Ibn 'Âshûr sebelumnya, tafsîr sebagai ilmu yang bermuara langsung ke pemahaman al-Qur'an berkembang lebih awal dibandingkan ilmu-ilmu Islam lain. Namun, seiring dengan hajat memahami al-Qur'an, sejauh itu pula fiqh diperlukan, terutama yang berkaitan dengan pemahaman ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an. Itulah sebabnya, memahami perkembangan fiqh dengan tidak terlepas dari memahami perkembangan tafsîr, di mana al-Qur'an sebagai sumber utamanya, menjadi keniscayaan. Pemahaman ini berkaitan dengan pemahaman fase formatif fiqh

---

[394] Lihat, misalnya, Ibn Nujaym (Hanafî), *al-Bahr al-Râ'iq*, vol. 3 (Cairo: Dâr al-Ma'rifah, t.th.), 227, vol. 8, 458, 571-572; Ibn 'Âbidîn (Hanafî), *al-Durr al-Mukhtâr*, vol. 4 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1386H), 247, vol. 6, 645; al-Sarakhsî (Hanafî), *al-Mabsût*, vol. 5, 78, 85, 411; Fakhr al-Dîn 'Uthmân bin 'Alî al-Zayla'î (Hanafî), *Tabyîn al-Haqâ'iq Sharh Kanz al-Daqâ'iq*, vol. 2 (Cairo: Dâr al-Kutub al-Islâmi, 1313H), 179, vol. 3, 285, vol. 4, 224; Muhammad 'Arafah al-Dasûqî (Mâliki), *Hâshiyat al-Dasûqî 'alâ al-Sharh al-Kabîr*, vol. 4 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 283, 486; Ibn Qudâmah (Hanbali), *al-Mughnî*, vol.12 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1405 H), 52; Mustafâ al-Suyûtî (Hanbali), *Matâlib Ulî al-Nuhâ*, vol. 4 (Damaskus: al-Maktab al-Islâmî, 1961), 145.

yang dalam perspektif pengkaji-pengkaji Barat, seperti tesis Joseph Schacht[395] yang menguatkan tesis Ignaz Goldziher dalam *Muhammadanische Studien*,[396] diproyeksikan ke belakang hingga abad ke-2 H. Asumsi ini keliru, karena pemahaman terhadap cabang keilmuan Islam, termasuk fiqh, tidak bisa dilepaskan dari peran sentral al-Quran. Di sisi lain, itu juga artinya bahwa "nalar fiqh" (*al-'aql al-fiqhî*)[397] telah berkembang mengiringi perkembangan "nalar tafsir" (*al-'aql al-tafsîrî*).[398] Dari perspektif objektivitas tafsîr, secara epistemologis, pemahaman al-Quran mulai dimasuki "pra-konsepsi" fiqh, sebagaimana dalam kritik al-Suyûtî, di mana makna (*ma'nâ*) mendahului pemahaman ungkapan (*lafz*).

Perkembangan *naskh* sebagai bagian dari epistemologi fiqh terjadi ketika al-Shâfi'î (w. 204 H) melakukan sistematisasi bahasan *usûl al-fiqh* dan membedakan secara jelas antara *naskh* dan *bayân*. Salah satu point penting justifikasi *usûl al-fiqh* dalam klaim penganuliran ayat adalah penggunaan konsensus ulama (*ijmâ'*) yang

---

[395] Lihat, misalnya, pandangannya tentang sunnah sebagai "tradisi yang hidup" (*living tradition*) dan kaitannya dengan proses terbentuknya konsensus ulama (*ijmâ'*) yang bisa dilacak di abad ke-2H. Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1984), h. 31.

[396] Charles J. Adams, "Islamic Religious Tradition", dalam Leonard Binder (ed.), *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences* (New York: John Wiley & Sons Inc., 1976), h. 67.

[397] Istilah "nalar fiqh" (*al-'aql al-fiqhî*) penulis pinjam dari istilah yang digunakan oleh Abû Umâmah Nawwâr bin al-Shiblî, guru besar *usûl al-fiqh* di Universitas Amîr 'Abd al-Qâdir untuk ilmu-ilmu keislaman di al-Jazair, untuk menyebut bahwa pemikiran fiqh seorang tokoh secara subjektif dipengaruhi ole berbagai faktor di sekelilingnya (seperti latarbelakang pendidikan, cara mengambil kesimpulan hukum, dan mekanisme perujukan ke dasar-dasar hukum). Oleh karena itu, diperlukan "kritik pemikiran fiqh" (*al-naqd fî al-fikr al-fiqhî*). Tradisi kritik ini tidaklah asing, karena para *fuqahâ* telah mencontohkan tradisi akademik ini, seperti dengan kemunculan *al-Radd 'alâ Siyar al-Awzâ'î* oleh Abû Yûsuf, *al-Hujjah 'alâ Ahl al-Madînah* oleh Muhammad al-Hasan al-Shaybanî, dan "*al-Radd 'alâ Muhammad bin al-Hasan*" oleh al-Shâfi'î dalam karyanya, *al-Umm*. Lihat lebih lanjut Abû Umâmah Nawwâr bin al-Shiblî, *al-'Aql al-Fiqhî: Ma'âlim wa Dawâbit* (Cairo: Dâr al-Salâm, 2008).

[398] Yang dimaksud dengan "nalar tafsîr" (*al-'aql al-tafsîrî*) adalah pola pikir yang membentuk *mufassir* dalam menafsirkan ayat yang, sama dengan "nalar fiqh" dipengaruhi oleh latar belakang pendidikan, metode tafsir yang diadopsi, kecenderungan, nalar, dan sebagainya.

digunakan oleh al-Shâfi'î, antara lain, dalam kasus penganuliran ayat wasiat dengan ayat waris. Tak ragu bahwa justifikasi konsensus ulama menandai lompatan berpikir, di mana penganuliran seharusnya berawal dari telaah hubungan koherensi ayat. Penganuliran tersebut juga tidak didukung oleh hadîth yang otentik.

Seabad setelah al-Shâfi'î, penganuliran (*naskh*) sebagai metode yang digunakan hanya untuk pembelaan fanatisme aliran fiqh sangat tampak dari pernyataan 'Abdullâh al-Karkhî (w. 340 H/ 951 M), seorang tokoh aliran fiqh Hanafî, berikut:

> Pada prinsipnya, setiap ayat yang bertentangan dengan pendapat para tokoh aliran kami harus dibawa ke isu penganuliran (*naskh*) atau pertimbangan pendapat terkuat (*tarjîh*). Yang lebih tepat adalah di*ta'wil* untuk melakukan kompromi.[599]

Abû 'Ubayd yang semasa dengan al-Shâfi'î adalah penulis pertama menyusun karya *naskh* dengan sistematika fiqh dalam karyanya, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Kitâb wa al-Sunnah*. Sedangkan, sebagian besar karya *naskh* disusun sesuai sistematika *mushaf*. Setelah Abû 'Ubayd, al-Baghdâdî menyusun dengan sistematika yang apik atas dasar klaim penganuliran yang diperdebatkan dan yang disepakati dalam hal penganuliran, penganulir, dan teranulir. Sistematika berkaitan erat dengan pola pikir fiqh. Abû 'Ubayd yang semasa dengan al-Shâfi'î adalah penulis pertama membawa asumsi fiqh. Sedangkan, al-Baghdâdî di samping dipengaruhi pendapat-pendapat *fuqahâ'*, terutama dari *madhhab* al-Shâfi'î, juga diwarnai oleh argumentasi teologis yang kuat, karena ia adalah seorang teolog Ash'arî.

Sebagaimana dikemukakan, Ibn al-'Arabî mengatakan bahwa memerangi *Ahl al-Kitâb* adalah pemahaman yang ditarik dari Q.9/

---

[599] Sebagaimana dikutip oleh Shaykh Ahmad bin al-Shaykh Muhammad al-Zarqâ, *Sharh al-Qawâ'id al-Fiqhiyah*, ed. 'Abd al-Sattâr Abû Ghuddah (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1996), 39; Muhammad Husayn al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, vol. 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1976/ 1396), 434. Di antara karya al-Karkhî adalah *Mukhtasar fî Furû' al-Fiqh al-Hanafî*.

113:29 (*âyat al-sayf* atau *âyat al-jizyah*) yang didasarkan atas "pertimbangan mendalam dari segi *usûl al-fiqh* atas dasar hukum yang bersifat universal" (*al-tahqîq al-usûli al-jâri alâ al-qânûn al-kulli*). Kesimpulannya ini, menurutnya, didasarkan bukti "*muntûq*" (pernyataan lafal ayat), bukan *dalîl al-khitâb*, yaitu pengambilan kesimpulan atas penggunaan nalar terhadap teks.[400] Akan tetapi, *usûl al-fiqh* yang dimaksud oleh Ibn al-'Arabî—tidak seperti *usûl al-fiqh maqâsidî* al-Shâtibî yang elatis—didasarkan atas pemaknaan harfiah terhadap teks, sebagaimana dijelaskannya, "keharusan melabuhkan ungkapan-ungkapan pada makna-makna lahiriahnya yang layak" (*wujûb tanzîl al-alfâz 'alâ ma'ânîhâ al-zâhirah fîhâ al-lâiqah*).[401]

3. Bias Pandangan Tasawwuf

Sebagaimana dicatat oleh S. Abdullah Schleifer, tasawwuf berperan dalam berbagai moment pergolakan Islam. Kharisma 'Alî dikembangkan sebagai simbol penopang kekuatan politik 'Abbâsiyah yang berakselerasi dengan perkembangan tasawwuf. Ide tentang "*fatâ*" (pemuda, kesatria) 'Ali dikembangkan menjadi konsep "*futûwah*" (kesatriaan yang saleh) untuk menggelorakan *jihâd*.[402]

Tidak kurang pentingnya adalah peran tasawwuf sebagai justifikasi doktrinal untuk menggelorakan *jihâd* selama perang Salib. *Setting* historis-politis-keagamaan ini yang mengendalikan kesadaran seorang Ibn al-'Arabî dalam alasan sufistiknya yang mendasari penganuliran ayat-ayat damai. Menurutnya, teranulirnya "ayat-ayat pemberian peringatan" (*âyât al-indhâr*) dengan "ayat perang" (*âyat al-qitâl*) atau "ayat pedang" (*âyat al-sayf*) adalah karena memang Nabi Muhammad saw. diciptakan oleh Tuhan dengan sifat-sifat-Nya juga "mendua", seperti Tuhan maha Pengasih

---

[400] Ibn al-'Arabi, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 142.

[401] Ibid., 139.

[402] S. Abdullah Schleifer, "*Jihâd* and Traditional Islamic Consciousness", dalam *The Islamic Quarterly*, vol. 27, no. 4 (1983), 192-193.

sekaligus Maha Penghukum.[403] Wajar kemudian, menurutnya, Nabi juga memiliki karakter "mendua": pemberi peringatan sekaligus pembunuh (*nadhîr[an] qatûl[an]*),[404] pemberi peringatan sekaligus pembunuh dan penguasa terhadap semua umat, kecuali penganut agama Islam (*mudhakkir wa qattâl wa musallit 'alâ al-umam mâ 'adâ dîn al-Islâm*),[405] Nabi rahmat (*Nabî al-rahmah*) sekaligus Nabi perang (*nabîy al-malhamah*), pemaaf sekaligus penghukum, murah senyum sekaligus pembunuh (*al-dahûk al-qattâl*), pemberi peringatan (*nadhîr*) sekaligus pemberi perhitungan (*muhâsib*), atau pemaaf ('*afûw, safûh*) sekaligus pembalas dendam (*muntaqim*).[406] Ibn al-'Arabî mengutip hadîth yang dikatakan berasal dari 'Âishah *radiyallâh 'anhâ*:

> Rasulullah tidak menghukum karena keinginan dirinya sendiri, melainkan karena larangan di antara larangan-larangan Allah dilanggar, maka beliau adalah orang yang paling keras menghukumnya.[407]

Justifikasi Ibn al-'Arabî tersebut merujuk ke konsep tasawwuf tentang meniru sifat-sifat Tuhan yang dikatakan bersumber dari sabda Nabi, "Berakhlaklah dengan akhlak Allah" (*takhallaqû bi akhlâq Allâh*).[408] Ibn Qayyim al-Jawzîyah (w. 751 H/ 1350 M), seorang sufi Hanbalian yang memang umumnya puritan, mengkritik doktrin tasawwuf ini sebagai penyimpangan dan menilai pernyataan tersebut sebagai *athar* yang batil.[409] Gurunya, Ibn

---

[403] Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 153-154.

[404] Ibid., 199.

[405] Ibid., 225.

[406] Ibid., 188.

[407] Ibid., 154. Penulis tidak menemukan pernyataan ini sebagai hadîth Nabi dalam koleksi-koleksi hadîth terpercaya.

[408] Sepanjang pelacakan penulis, pernyataan ini tidak ditemukan dalam koleksi-koleksi hadîth standar, baik kitab-kitab hadîth sembilan, maupun kitab-kitab hadîth level di bawahnya. Menurut al-Albânî, pernyataan ini tidak ada dasarnya sama sekali untuk dikategorikan sebagai hadîth (*lâ asla lahu*). Muhammad Nâsir al-Dîn al-Albânî, *al-Silsilah al-Da'îfah*, vol. 6 (Riyâd: Maktabat al-Ma'ârif, t.th.), 323; idem, *Sharh al-'Aqîdah al-Tahâwiyah li Ibn 'Abd al-'Izz al-Hanafî* (Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 1414 H), 113.

[409] Ibn Qayyim al-Jawzîyah, *Madârij al-Sâlikîn*, vol. 3, ed. Muhammad Hâmid al-Faqî (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1973), 240-241.

Taymîyah (w. 728 H/ 1328 M) dalam *al-Safdîyah*, juga melontarkan kritik yang sama yang ditujukan secara khusus kepada al-Ghazâlî dalam karyanya tentang nama-nama terbaik Tuhan (*al-asmâ al-husnâ*), yaitu *al-Maqsad al-Asnâ Sharh Asmâ Allâh al-Husnâ*.[410] Pemikiran Ibn al-'Arabî dalam hal ini dipengaruhi oleh al-Ghazâlî yang memang menjadi salah satu gurunya. Sebagaimana diceritakan dalam biografinya, *Risâlah al-Mustabsir*, pada tahun 490 H, sekembali dari Kûfah ia singgah di Baghdâd sebelum ke Damaskus, di mana ia bertemu dengan al-Ghazâli (w. 505 H/ 1111 M) dan belajar kitab *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*.[411] Namun, kemungkinan besar, ia juga mempelajari karya-karya al-Ghazâlî yang lain, termasuk *al-Maqsad*. Perhatian besar Ibn al-'Arabî terhadap *al-asmâ al-husnâ* dituangkannya dalam karyanya, *al-Amad al-Aqsâ fî Asmâ Allâh al-Husnâ wa Sifâtih al-'Ulâ*.[412]

Ada perbedaan yang mendasar antara konsep Ibn al-'Arabî dan al-Ghazâlî tentang meniru sifat-sifat Tuhan. Menurut al-Ghazâlî, kesatuan antara dua hal secara mutlak adalah mustahil, karena bagaimanapun dua wujud yang sama, apalagi berbeda, tidak mungkin bersatu, sehingga doktrin "kebersatuan" (*ittihâd*) juga tidak mungkin terwujud.[413] Karena perbedaan itu, meniru sifat-sifat Tuhan tidaklah mungkin dalam pengertian sesungguhnya, sebagaimana juga disadari oleh Ibn al-'Arabî.[414] Perbedaan antara keduanya adalah bahwa al-Ghazâlî melakukan *ta'wîl* makna sifat-

---

[410] Ibn Taymîyah, *al-Safdîyah*, vol. 2, ed. Muhammad Rashâd Sâlim (T.Tp: Tp., 1406), 337.

[411] Situasi keagamaan akhir-akhir ini di Andalus, sebagaimana dicatat Muhammad al-Sulaymâni, jauh berbeda dengan kondisi ketika Ibn al-'Arabî hidup. Ungkapan terkenal sekarang "jual jenggot, beli *Ihyâ*!" tidak berlaku sebelumnya, karena paham Sunnî yang sangat puritan memicu pembakaran kitab ini di Andalus, karena dianggap memuat *bid'ah*. Lihat pengantar dalam *Qânûn al-Ta'wîl*, 54.

[412] Di samping *Risâlah al-Mustabsir*, perjalanan ilmiah Ibn al-'Arabî ditulisnya secara rinci dalam *Qânûn al-Ta'wîl*, 411-457. Lihat juga al-Shaykh Zakariyâ 'Umayrât, "Nubdhah 'an al-Mu'allif", dalam Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 7-10.

[413] Abû Hâmid al-Ghazâlî, *al-Maqsad al-Asnâ Sharh Asmâ' Allâh al-Husnâ, takhrîj* hadîth-hadîthnya oleh Mahmûd Bîjû (T.Tp: T.p., 1999), 128.

[414] Ibn al-'Arabî, *Qânûn al-Ta'wîl*, 465.

sifat Tuhan ketika sebagai implikasi moral pemahaman *tawhîd* ingin diterapkan atau ditiru oleh hamba-Nya, seperti "sifat *jabbâr* dari hamba-hamba-Nya" adalah orang yang mampu berada di puncak dalam keluhuran budi, sehingga ia tidak mengikuti orang lain, melainkan diikuti, tidak terpengaruh, melainkan mempengaruhi, sehingga setiap orang yang melihatnya seakan tenggelam memperhatikan dirinya, merasa rindu, bukan karena fisiknya, melainkan kepribadiannya.[415] Sifat ini, menurutnya, hanya dimiliki oleh Nabi. Sifat *qahhâr* pada hamba adalah bukan sekadar kemampuan mengalahkan musuh, melainkan menundukkan nafsu.[416] Begitu juga, sifat *muntaqim* pada hamba adalah membalas musuh-musuh Allah., tapi musuh terbesar adalah nafsunya sendiri.[417]

Dari *ta'wîl* al-Ghazâlî ini, memang ada potensi kuat yang memungkinkan sifat-sifat ini dimaknai secara agresif untuk perlawanan terhadap musuh-musuh Tuhan yang kemudian diidentifikasi oleh Ibn al-'Arabî sebagai orang-orang kafir. Meski keduanya hidup dalam kurun yang sama, Ibn al-'Arabî memang menulis *Qânûn al-Ta'wîl* di mana ia mengemukakan prinsip-prinsip *ta'wîl*, terutama ayat-ayat teologis yang *mutashâbih* seperti halnya al-Ghazâlî. Namun, sebagai penganut Mâlikî, Ibn al-'Arabî menganut kecenderungan literalisme yang kuat dengan menyatakan bahwa makna-makna lahiriah adalah makna utama. Sedangkan, al-Ghazâlî sebagai penganut Shâfi'î dalam karyanya dengan judul serupa (*Qânûn al-Ta'wîl*) dan karya-karya lain, seperti *Iljâm al-'Awwâm*, menegaskan pentingnya *ta'wîl*, terutama karena tidak semua ayat jelas maknanya untuk dipahami oleh orang awam.[418]

---

[415] Abû Hâmid al-Ghazâlî, *al-Maqsad*, 57.

[416] Ibid., 64.

[417] Ibid., 116-117.

[418] Dalam karyanya, *Qânûn al-Ta'wîl*, al-Ghazâlî berupaya menengahi lima sekte Islam yang berbeda kecenderungan penggunaan *naql* (riwayat) dan *'aql* (akal). Dalam *Iljâm al-'Awwâm*, al-Ghazâlî melakukan stratifikasi tingkat pemahaman orang-orang mukmin terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang tidak selalu jelas maknanya (*mutashâbih*), sehingga multi-tafsir atau malah tidak ditafsirkan sama sekali. Dalam *Faysal al-Tafriqah*, ia menjelaskan bahwa *ta'wîl* tak terhindarkan karena makna yang disebut dalam suatu teks tidak selalu merujuk ke wujud hakiki yang bisa disaksikan. Di sini, ia membedakan

Dengan demikian, pandangan Ibn al-'Arabî tentang *al-asmâ' al-husnâ* yang dimaknai aktivisme tersebut jelas bersumber dari al-Ghazâlî, tapi "menyimpang" dengan mengalami literalisasi (pengharfiahan).

Kasus pemikiran Ibn al-'Arabî adalah kasus unik, tidak hanya tampak "menyimpang" dari alur pemikiran yang menjadi sumbernya, pemikirannya juga berbeda dengan kalangan sûfî Mâlikî umumnya yang hampir sama dengan kalangan Hanbalian, yaitu bersifat puritan. Ibn al-Jawzî yang juga penulis *naskh* adalah seorang Hanabalian, sama halnya Ibn Taymîyah dan Ibn Qayyim al-Jawzîyah, yang puritan yang mengkritik keras tasawwuf al-Ghazâlî. Kalangan Hanbalî memiliki pola pikir rigid dan sangat terikat denga *nass*. Meski demikian, mereka adalah sufî sejati.[419] Genealogi mereka bisa dirunut dari nama-nama seperti 'Abd al-Qâdir al-Jîlî/ al-Jîlânî (w. 561 H/ 1166 M), Abû 'Umar ibn Qudâmah (w. 607 H/ 1210 M), Muwaffaq ad-Dîn ibn Qudâmah, Ibn Abî 'Umar ibn Qudâmah (w. 682 H/ 1283 M), dan Ibn Rajab (w. 795 H/ 1393 M).[420] Seperti halnya mereka ini, ulama Mâlikî, seperti yang terjadi di Afrika Utara dan Mesir Atas, menolak tasawwuf. Karakter yang menghubungkan mereka dengan penolakan tersebut adalah sifat puritan mereka, karena ulama Mâlikî adalah *Ahl al-Hadîth* yang mengikatkan diri secara kuat pada kewenangan *nass*. Kaum Mâlikî dari wilayah Maghribi adalah lebih puritan dan dalam beberapa kasus agresif. Sebagaimana diketahui, sufi Mesir (Nubia) awal, Dhû al-Nûn al-Misrî (w. 245 H/ 859 M) dihukum mati oleh ahli hukum Maliki Mesir, 'Abdullâh ibn 'Abd al-Hakam. Begitu juga, al-Ghazâlî dikutuk dan karyanya dilarang oleh para *fuqahâ* Mâlikî dari Spanyol. Salah satu serangan yang paling keras terhadap tasawwuf di Mesir,

---

antara wujud *dhât î* (ada di luar indera dan akal), wujud *hissî* (inderawî) wujud *aqlî* (ada dalam pikiran), wujud *khayâlî* (ada dalam imaginasi), wujud *shibhî* (sebenarnya tidak memiliki wujud sendiri). Lihat al-Ghazâlî, *Faysal al-Tafriqah, Iljâm al-'Awwâm*, dan *Qânûn al-Ta'wîl* dalam *Majmû'at Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî*, ed. Ibrâhîm Amin Muhammad (Cairo: al-Maktabah al-Tawfiqîyah, t th.), 253-260, 326-328, 623-630.

[419] George Makdisi, "The Hanbali School and Sufism", *Religion, Law and Learning in Classical Islam* (Great Britain: Variorum, 1991), 115.

[420] Ibid., 122.

terutama dari aliran-aliran ekstrem, berasal dari Ibn al-Hajj al-'Abdarî, seorang ahli fiqh Mâlikî terkemuka di abad ke-14 M.[421] Meski demikian, tidak semua ulama Mâlîki menolak tasawwuf. 'Alî ibn Maymûn (854-917 H/ 1450-1511 M), seorang tokoh Mâlikî terkemuka dari Maroko, telah berjasa dalam penyebaran aliran revivalis dari tarekat Shâdhilîyah di Syria.[422]

Karakter yang sama antara kalangan sûfî Hanbalian dan Mâlikî umumnya dengan Ibn al-'Arabî adalah aktivismenya dengan merespon kondisi politik yang terjadi, karena ia menggembara di beberapa daerah dan sempat mengetahui berkecamuknya perang Salib I (1095-1099 M) sebelum ia meninggal pada 542 H/ 1148 M. Ia ke Baghdad menemui al-Ghazâlî pada 340 H/ 1096 M ketika perang Salib I sudah berkobar, dan setelah ke Mesir dan Shâm, ia ke Baitul Maqdis sebelum diduduki tentara Salib pada 15 Juli 1099 M.[423]

Pelabelan dua karakter pada Nabi di atas ternyata menyebar di kalangan para penulis. Mungkin saja bahwa penjelasan tasawwuf Ibn al-'Arabî juga dipengaruhi oleh sumber-sumber yang dirujuk oleh penulis-penulis lain, yaitu hadîth. Namun, baik tasawwuf dan hadîth sama-sama merupakan faktor yang mungkin berpengaruh. Setelah Ibn al-'Arabî, Ibn Taymîyah juga menyebut karakter ini dengan menisbatkannya sebagai hadîth dalam *Sahîh al-Bukhârî* dan *Sahîh Muslim* dari Abû Mûsâ al-Ash'arî.[424] Namun, sejauh pelacakan

---

[421] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII, Akar Pembaruan Islam Indonesia* (Jakarta: Prenada Media, 2004), 121-122.

[422] Ibid.

[423] Ibn al-'Arabî, *Qânûn al-Ta'wîl*, 433-446.

[424] Ibn Taymîyah, *Majmû' al-Fatâwâ*, vol. 13, ed. Anwâr al-Bâz dan 'Âmir al-Jazâr (T.tp: Dâr al-Wafâ, 2005 M/ 1426 H), 382, vol. 15, 406, vol. 28, 257; idem, *al-Jawâb al-Sahîh li Man Baddala Dîn al-Masîh*, vol. 5, ed. 'Alî Hasan Nâsir, 'Abd al-'Azîz Ibrâhîm al-'Askarî, dan Hamdân Muhammad (Riyâd: Dâr al-'Âsimah, 1414H), 80-81; idem, *al-Siyâsah al-Shar'îyah* (Tp: Dâr al-Ma'rifah, t.th.), 29; idem, *al-Sârim al-Maslûl*, ed. Muhammad 'Abdullâh 'Umar al-Hilwânî dan Muhammad Kabîr Ahmad Shûdarî (Beirut: Dâr Ibn Hazm, 1417), 422; idem, *Dar' Ta'ârud al-'Aql wa al-Naql*, vol. 2 (Riyâd: Dâr al-Kunûz al-Adabîyah, 1391 H), 115.

penulis, hadîth ini tidak ditemukan dalam koleksi kedua imam hadîth ini, kecuali dalam *Mustadrak* al-Hâkim.[425] Penyebutan karakter ini juga ditemukan dalam karya Ibn Qayyim al-Jawzîyah (w. 751 H).[426] Menurut al-Qâdî 'Iyâd (w. 544 H) ketika ia menjelaskan sifat-sifat Nabi seperti penjelasan Ibn al-'Arabî, riwayat Abû Mûsâ juga ditopang oleh riwayat Hudhayfah.[427] Dalam beberapa koleksi hadîth, karakter "nabi perang" (*nabî al-malhamah*) disebut karena Nabi Muhammad adalah sebab terjadinya perang (*sabab al-qitâl*).[428] Dalam *al-Siyar al-Kabîr* karya Muhammad al-Shaybânî, bahkan, penggambaran karakter Nabi lebih dramatis dengan penjelasan bahwa karakter tersebut sudah disebutkan dalam Tawrat sebagai "nabi perang, kedua matanya memerah, karena kuatnya keinginan berperang".[429] Menurut Murtadâ al-Zubaydî dalam kamus *Tâj al-'Arûs* dan Ibn Manzûr dalam *Lisân al-'Arab*, ungkapan "*nabî al-malhamah*" sebenarnya mengandung dua kemungkinan makna. Pertama, "nabi perang" (*nabî al-qitâl*) sebagaimana digambarkan oleh para penulis tersebut. Kedua, "nabi kebaikan dan penata umat" (*nabî al-salâh wa ṭalîf al-ummah*) dari kata *lahama al-amr* (menguasai suatu persoalan). Makna ini diriwayatkan oleh al-Zuhrî dari Shamir.[430]

---

[425] Al-Hâkim al-Naysâbûrî, *al-Mustadrak 'alâ al-Sahihain*, vol. 2, ed. Mustafâ 'Abd al-Qâdir 'Aṭâ (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1990 M/ 1411 H), 659.

[426] Ibn Qayyim al-Jawzîyah, *Zâd al-Ma'âd*, vol. 1 (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah dan Kuwait: Maktabat al-Manâr al-Islâmîyah, 1994 M/1415 H), 95.

[427] al-Qâdî 'Iyâd, *al-Shifâ bi Ta'rîf bi Huqûq al-Mustafâ*, 233.

[428] Lihat 'Alâ al-Dîn 'Alî bin Hisâm al-Dîn al-Muttaqî al-Hindî al-Burhânfûrî, *Kanz al-'Ummâl fî Sunan al-Aqwâl wa al-Af'âl*, vol. 11, ed. Bakrî Hayânî (Beirut:Muassasat al-Risâlah, 1981 M/ 1401 H), 443, hadîth nomor 32086; Abû al-Sa'âdât al-Mubârak bin Muhammad al-Jazarî, *al-Nihâyah fî Gharîb al-Athar*, vol. 4, ed. Tâhir Ahmad al-Zâwî dan Mahmûd Muhammad al-Tanâhî (Beirut: al-Maktabah al-'Ilmîyah, 1979 M/ 1399 H), 459; Abû Ja'far Ahmad bin Muhammad bin Salâmah al-Tahâwî, *Sharh Mushkil al-Âthâr*, vol. 3, ed. Shu'ayb al-Arnaût (Beirut: Muassasat al-Risâlah, 1987 M/ 1408 H), 185.

[429] Lihat al-Sarakhsî, *Sharh al-Siyar al-Kabîr*, vol. 1, 7 (pembahasan *fadîlat al-ribât*), dalam www.al-mostafa.com. Karya ini adalah penjelasan *al-Siyar al-Kabîr* karya Muhammad bin al-Hasan al-Shaybânî.

[430] Murtadâ al-Zubaydî, *Tâj al-'Arûs*, vol. 1 (T.tp: Dâr al-Hidâyah, t.th.), 7890 (pasal hurup *lâm*); Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, vol. 12 (Beirut: Dâr Sâdir, t.th.), 535.

C. Konteks Sosio-Historis-Politis

1. Perang-perang pada Fase Awal Islam

Penganuliran ayat-ayat damai bertolak dari *ta'wil* teks, namun bersumber dari isi kesadaran yang bermuara ke konteks kesejarahan penulis. Memahami hal ini adalah penting untuk memahami teks dari konteks dan untuk "menegosisasi" teks dengan sejarah. Sebagaimana diketahui, al-Qur'an diturunkan di tengah bangsa Arab Hijaz yang diwarnai tradisi *jâhiliyah* berupa perang antarsuku. Oleh karena itu, wajar jika ayat-ayat al-Qur'an berisi respon terhadap kondisi yang mengiringi dakwah Nabi ini. Ibn Hishâm dalam *Sîrah*nya menyebut sebanyak 27 kali perang yang dipimpin oleh Nabi (*ghazwah*) dan 38 kali yang tidak dipimpin beliau (*sariyah*), termasuk pengiriman utusan (*ba'th*).[43]

Moment penting dari masa Nabi adalah fase-fase akhir di Madinah yang menjadi latar historis turunnya ayat-ayat perang, terutama ayat pedang. Pada tahun ke-6 H, kaum muslim mengadakan perjanjian damai di Hudaibiyah yang dikenal sebagai perjanjian Hudaibiyah (*sulh al-Hudaibiyah*) dengan penduduk Makkah. Ketika kaum muslim ingin memasuki kota Makkah untuk menunaikan 'umrah, orang-orang Makkah menghalangi mereka. Setelah negosiasi panjang, kaum muslim akhirnya hanya dibolehkan menunaikan 'umrah pada tahun berikutnya, sehingga mereka harus kembali ke Madinah. Genjatan senjata selama sepuluh tahun disepakati. Meski ketentuan tersebut tidak diindahkan, Nabi tetap bersedia menempuh cara damai. Salah satu isi perjanjian genjatan senjata tersebut menyatakan bahwa siapa saja yang ingin bergabung dengan kaum muslim, atau dengan orang-orang Makkah, dibolehkan. Akan tetapi, setelah dua tahun, orang-orang Makkah membantu Banû Bakr untuk menyerang Banû Khuzâ'ah (aliansi kaum muslim), sekalipun mereka telah berlindung di Ka'bah. Banû Khuzâ'ah mengirim utusan kepada Nabi untuk menyampaikan bahwa sebagian mereka dibunuh ketika sedang salat. Dengan alasan

---

[43] Ibn Hishâm, *al-Sîrah al-Nabawîyah*, vol. 6, ed. Tâhâ 'Abd al-Raûf Sa'd (Beirut: Dâr al-Jil, 1411 H), 18-20.

tersebut, kaum muslim menyusun barisan menuju Makkah untuk menguasai Ka'bah dan tempat-tempat suci lain. Sebelumnya, Nabi mengumumkan bahwa siapa yang tinggal di dalam rumah, masuk ke rumah Abû Sufyân, atau masuk masjid akan selamat. Beliau tidak mengatakan bahwa orang muslim atau *mushrik* akan selamat. Orang-orang *mushrik* di sekitar Makkah, akhirnya, memilih masuk Islam. Sedangkan, yang tinggal di perbatasan Makkah masih menjadi *mushrik*.[432]

Pada tahun 9 H, Nabi memimpin ekspedisi ke Tabûk untuk menghadang pasukan Byzantium yang dikabarkan akan menyerang kaum muslim. Orang-orang *mushrik* yang pernah berkomitmen dalam perjanjian-perjanjian damai dengan Nabi, baik pada peristiwa Hudaibiyah maupun sesudahnya, ketika mengetahui hal ini, berpikir bahwa brigade pasukan Byzantium tersebut akan menjadi tanda berakhirnya kekuatan komunitas muslim, sehingga mereka secara terbuka menyatakan pembatalan perjanjian damai sepihak dengan kaum muslim. Nabi dan pasukan beliau kembali ke Madinah, karena isu kedatangan pasukan tersebut tidak terbukti.

Pada bulan Dhû al-Qa'dah tahun yang sama, Nabi mengutus Abû Bakr untuk memimpin jemaah untuk menunaikan haji. Tidak lama kemudian, turunlah beberapa ayat awal sûrat al-Tawbah. Berkenaan dengan isi ayat tersebut, Nabi mengutus 'Alî bin Abî Tâlib menyusul Abû Bakr untuk mengumumkan beberapa hal penting mengenai hubungan kaum muslim dengan orang-orang *mushrik*, antara lain, sebelum pemberlakuan pemutusan perjanjian, diberikan tenggang waktu untuk bebas selama empat bulan, yaitu dari 10 Dhû al-Hijjah "hari haji akbar" (*yawm al-hajj al-akbar*) tahun 9 H hingga 10 Rabî' al-Thânî tahun 10 H. Periode dua bulan pertama (50 hari) sejak 10 Dhû al-Hijjah hingga Muharram sebenarnya merupakan bulan-bulan biasa di mana sebelum turun ayat ini, orang-

---

[432] M. A. S. Abdel Haleem, "The Sword-Verse Myth (El mito del'versiculo de la espada)", dalam *El Coran ayer y hoy* (The Quran Yesterday and Today), ed. Peña Marin, Salvador, dan de Larramendi, Miguel Hernando (Cordoba: Berenice, 2008), 307-340.

[433] Lihat ibid.

orang Makkah dan kaum muslim memang tidak berperang. Jadi, Q.9/113:5 sebenarnya memberi tenggang waktu lebih lama daripada bulan-bulan suci. Jadi, terjemah "*al-ashhur al-hurum*" sebagai "bulan-bulan suci" sebenarnya tidak sepenuhnya tepat.[433]

Perang-perang tersebut merupakan moment-moment penting yang "mengendap" dalam kesadaran dan ingatan generasi ketika itu dan sesudahnya yang mempengaruhi mereka secara berbeda dalam memaknainya. Intensitas perang-perang yang lama tersebut, misalnya, seakan menjadi teks yang berbicara bahwa "*jihâd*" telah menjadi rukun Islam. Abû 'Ubayd mengemukakan riwayat tentang seseorang yang menghadap 'Abdullâh bin 'Amr bin al-'Âs dengan disaksikan oleh 'Abdullâh ibn 'Umar. Orang tersebut menyebutkan *jihâd* sebagai kewajiban sebanding dengan rukun Islam yang menyebabkan Ibn 'Umar tampak marah dan mengoreksinya.[434]

Para pengkaji sejarah Islam berbeda memaknai perang-perang pada masa Nabi. Pertama, analisis yang reduksionis pengkaji yang melihat perang-perang tersebut hanya sebagai bentuk agresi atau serangan (ofensif). Silas, misalnya, mengkritik keras apa yang disebutnya sebagai "teologi *jihâd*" dalam Islam yang membenarkan perang defensif maupun ofensif, karena menurutnya, sejarah "bersuara lebih keras" dibanding teks tentang fakta sesungguhnya bahwa perang-perang Nabi adalah agresi.[435] Di kalangan penulis muslim sendiri, penggambaran Nabi sebagai agresor juga ditemukan, seperti Ibn al-'Arabî yang mengatakan bawa Nabi Muhammad adalah "nabi perang" (*nabîy al-malhamah*) dan Muhammad Bâqir al-Majlisî (w. 1111 H) yang mengatakan bahwa Islam adalah "agama pedang" (*dîn al-sayf*) dan Nabinya adalah "nabi pedang" (*nabîy al-sayf*).[436] Kedua, analisis idealistik, seperti yang dipaparkan oleh Moulavi Cheragh Ali dalam *A Critical Exposition*

---

[434] Abû 'Ubayd, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 162.

[435] Lihat Silas, "The Verse of the Sword: Sura 9:5 and Jihad", dalam www.answering-islam.org/Silas/swordverse.htm (11 November 2009).

[436] al-Majlisî, *Bihâr al-Anwâr al-Jâmi'ah li Durar Akhbâr al-A'immah al-Athâr*, vol. 97 (Beirut: Mu'assasat al-Wafâ', 1983), 43.

of Popular Jihad untuk membuktikan bahwa semua perang pada masa Nabi adalah defensif.[437] Karya "apologis" adalah label yang sering dilekatkan oleh sebagian pengamat, karena bertolak dari keinginan menepis beberapa tuduhan Barat, seperti Muir, tentang ekspansi Islam. Namun, label "apologis" atau "reduksionis" akan diukur oleh fakta dan keseimbangan analisis terhadap fakta.

Ketiga, posisi tengah dengan analisis idealisme politik yang sebenarnya merupakan bagian dari semangat trend kedua (idealistik). Al-Bûtî yang ingin keluar dari kategori defensif-ofensif, misalnya, tidak ragu untuk mengatakan bahwa tidak semua perang tersebut merupakan perang defensif (*difâ'î*), melainkan ada yang merupakan perang ofensif (*hujûmî*), karena hijrahnya Nabi dan para sahabat ke Madinah bertujuan untuk membentuk "komunitas muslim". Al-Bûtî membedakan antara "dakwah Islam" (*al-da'wah al-Islâmîyah*) dan "gerakan Islam" (*al-harakah al-Islâmîyah*). "Perang ofensif", karenanya, dimaknai secara wajar dari idelisme terbentuknya "komunitas muslim" tersebut dan sejarah Madinah tersebut, menurutnya, mengilhami bahwa dakwah harus menjadi gerakan.[438] Hamidullah membedakan lima tipe perang: (1) perang sebagai kelanjutan dari perang yang dihentikan karena suatu alasan, seperti genjatan senjata, yang termuat dalam ayat pedang (Q.9/113:5), seperti ekspedisi Tabûk; (2) perang defensif, yaitu untuk pembelaan, seperti perang Khaybar, Uhud, dan Khandaq (Q.9/113:12); (3) perang simpatik, yaitu pembelaan terhadap komunitas muslim yang diserang (Q.8/88:72; Q.4/92:75-76); (4) perang sebagai tindakan (*punitive*) terhadap hal yang dianggap tidak benar, seperti kemunafikan, kemurtadan, enggan membayar zakat, seperti penaklukan kota Makkah; (4) perang idealistik, yaitu perang yang didasarkan atas idealisme untuk mewujudkan negara Islam yang, menurut Hamidullah, didasarkan atas ide kekhalifahan manusia di

---

[437] Lihat Moulavi Cheragh Ali, *A Critical Exposition of Popular "Jihâd"* (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delhi, t.th.).

[438] Muhammad Sa'îd Ramadân al-Bûtî, *Fiqh al-Sîrah: Dirâsât Manhajîyah 'Ilmîyah li Sîrat al-Mustafâ 'Alayh al-Salâm wa Mâ Yantawî 'Alayh min 'Izât wa Mabâdi wa Ahkâm* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1990/1410), 169-171; idem, *al-Jihâd fî al-Islâm*, 42-45.

muka bumi dan *amr bi al-ma'rûf - nahy 'an al-munkar* yang diungkapkan dengan "di jalan Allah" (*sabîl Allâh*) (Q.3/89:110; Q.9/113:33). Hampir sama tujuannya dengan pembedaan al-Bûtî antara "dakwah Islam" dan "gerakan Islam", Hamidullah membedakan antara "keimanan Islam" (*Islamic faith*) yang tidak boleh dipaksakan, sebagaimana dinyatakan al-Quṛan, dan "pemerintah Islam" (*Islamic rule*) yang harus ditegakkan dengan semua cara. Pembedaan ini bisa menjustifikasi institusi *jizyah* yang diterapkan dalam sejarah Islam.[439] Baik al-Bûtî maupun Hamidullah bertolak dari asumsi Islam harus menjadi negara (*dawlah*).

Dalam konteks seperti, perspektif berikut bisa ditawarkan. Pertama, asumsi untuk menegosiasi teks dengan sejarah yang meski teologis tapi logis, yaitu "teks" (*nass*) yang sejauh telah kita tawarkan pembacaannya dengan memperhitungkan berbagai segi penafsiran tidak ada satu pun yang meninggalkan prinsip hukum timbal-balik, yaitu perang hanya dimungkinkan karena alasan teologis. Bagaimana mungkin "sejarah" perang tersebut bertentangan dengan misi substansial dakwah, antara lain prinsip moral seperti itu, yang ingin disampaikannya Oleh karena itu, perang idealistik sebagai "perang di jalan Allah" (*fî sabîl Allâh*)[440] untuk kepentingan idealisme negara Islam, sebagaimana dikemukakan Hamidullah, akan sangat sulit, untuk tidak mengatakan tidak mungkin sama sekali, mempertahankan prinsip moral tersebut. Pembacaan sejarah ini muncul dari idealisme "negara-kota" (*city-state*) Madinah, karena Nabi Muhammad dianggap tidak hanya seorang nabi, melainkan juga negarawan (*statesman*).

Kedua, perang tidak diperkenalkan ke dunia Arab oleh Islam. Perang telah dikenal di kalangan masyarakat Arab dengan perang suku. Perang diatur oleh tatanan sosial yang ada dan aturan serta prosedurnya juga menjadi bagian dari "*sunnah*" (tradisi) Arab. Karena suku menjadi unit politik utama, perang-perang yang terjadi

---

[439] Muhammad Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, 166-172.

[440] Lihat kembali uraian tentang makna sesungguhnya ungkapan "*fî sabîl Allâh*" pada bab 3.

bertujuan untuk kepentingan memenuhi keperluan hidup dan pembelaan. Ibn Khaldûn mengamati hal ini melalui spirit Arab dalam kepercayaan diri, keberanian, dan kerjasama di antara anggota suku.[441] Dalam kultur tribalisme yang sangat kuat di kalangan masyarakat Arab dan peperangan yang sudah menjadi "hukum", memang konsep "defensif" tidak bisa dimaknai dalam keadaan normal, yaitu ketika hanya serang, melainkan juga harus diletakkan dalam konteks peperangan tersebut. Oleh karena itu, dua opsi "perang" atau "masuk Islam" yang ditawarkan oleh Nabi terhadap orang-orang *mushrik*, misalnya, tidak hanya atas dasar pertimbangan tentang gagalnya berbagai rangkaian perjanjian damai, melainkan juga atas dasar konteks semangat tribalisme dan semangat perang. Hukum bunuh bagi orang murtad juga harus dipahami dalam konteks yang tidak seluruhnya doktrinal, melainkan juga karena pertimbangan keutuhan komunitas muslim, seperti kasus Ibn Khatal.

2. Perang Salib (339-535 H/ 1095-1291 M)

Pada pertengahan abad ke-4 H/ 11 M, meletus perang Salib I (1095-1099 M) antara kaum muslim dan Kristen yang kemudian berkelanjutan hingga selama hampir dua abad selama sembilan kali. Namun, setelah itu, "perang Salib" tetap berlangsung hingga abad ke-16 M dan baru berakhir ketika iklim politik dan agama berubah di Eropa selama masa renaissans. Perang Salib pecah secara khusus sebagai reaksi orang Kristen di Eropa terhadap muslim di Asia, yang telah menyerang dan menguasai wilayah Kristen sejak 632 M, tidak hanya di Suriah dan Asia Kecil, tetapi juga di Spanyol dan Sisilia. Di samping itu, ada beberapa penyebab lain, seperti kecenderungan gaya hidup nomaden dan militeristik suku-suku Teutonik-Jerman yang telah mengubah peta Eropa sejak mereka memasuki babak sejarah dan perusakan Makam Suci milik gereja, tempat ziarah ribuan orang-orang Eropa yang kunci-kuncinya telah diserahkan

[441] Majid Khadduri, *War and Peace*, h. 62.

pada 800 M kepada Charlemagne dengan berkah dari Uskup Yerusalem, oleh al-Hâkim. Keadaan menjadi genting karena para penziarah tidak bisa melewati wilayah muslim di Asia Kecil. Meski demikian, sebab utama Perang Salib adalah permohonan kaisar Alexius Comnesus kepada Paus Urban II pada 1095 untuk membantunya, karena kekuasaannya di Asia telah diserang oleh Bani Saljuk di sepanjang pesisir Marmora.[442]

Rangkaian perang Salib tidak hanya berpengaruh secara timbal balik terhadap Barat dan Islam dalam konteks ekonomi, sosial, dan politik secara luas, tetapi juga meninggalkan sindrom yang kuat dalam kesadaran umat Islam sendiri ketika itu. Perang ini juga mempengaruhi kuat arah pembentukan ilmu keislaman, terutama tafsir.[443] Karya-karya *naskh* yang ditulis selama perang Salib, antara lain, adalah karya Hibatullâh (w. 410 H), al-Baghdadî (w. 429 H), Makkî al-Qaysî (w. 437 H), al-Fârisî (w. 490 H), dan Ibn al-'Arabî (w. 543 H). Klaim Hibatullâh berkaitan 124 ayat damai teranulir dan upayanya mengangkat ijtihad penafsiran individual generasi terdahulu melalui pembakuan kaedah bisa dipahami dari konteks pentingnya membangkitkan aktivisme kaum muslim menghadapi tentara Salib. Ibn al-'Arabî yang klaim penganulirannya sangat teologis, sufistik, dan berbasiskan argumen *usûl al-fiqh*, adalah penulis yang paling dipengaruhi kondisi ini, seperti pendefinisian "orang kafir" yang disebutnya mencakup "tentara Salib" (*salîbîyîn*)[444] yang harus dibunuh.

Pengaruh Salib tentu juga tersebar pada para penulis seperti al-Hazimî (w. 584 H), Ibn al-Jawzî (w. 597 H), Shu'lah (w. 656 H), Ibn al-Bârizî (w. 738 H), al-Karamî (w. 1033 H), dan al-Ujhûrî (w. 1190 H). Generalisasi yang muncul bahwa "kekufuran adalah satu

---

[442] Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi, 2010), 811.

[443] Lihat 'Aziz Sûriyâl 'Atîyah, *al-Hurûb al-Salibîyah wa Tathiruhâ 'alâ al-'Alâqât Bayn al-Shurq wa al-Gharb* (Cairo: Dâr al-Thaqâfah, t.th.); 'Abdullâh bin 'Abd al-Rahmân al-Rabi'i, *Athar al-Sharq al-Islâmî fî al-Fikr al-Ûrubbî Khilâl al-Hurûb al-Salibîyah* (Riyâd: Jâmi'at al-Imâm, Kulliyat al-'Ulûm al-Ijtimâ'îyah, 1994).

[444] Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 143.

keyakinan" (*al-kufr millah wâhidah*), tanpa melihat konteks historis spesifik kata "orang-orang *mushrik*" maupun "*Ahl al-Kitâb*", lahir dari opini komunal penulis bahwa mereka sedang menghadapi tentara Salib yang juga orang kafir yang harus dilawan. Oleh karena itu, Ibn al-Jawzî, seorang *muhaqqiq* yang meski kritis terhadap klaim penganuliran ulama terdahulu, tetap mengakui adanya ayat damai teranulir, meski jumlahnya sedikit (11 ayat), karena didorong oleh konteks politik kaum muslim ketika itu. Ia juga menulis *al-Arba'în fî al-Jihâd wa al-Mujâhidîn* yang berisi empat puluh hadîth tentang keutamaan *jihâd* dan menulis *al-Muntazam fî Târîkh al-Mulûk wa al-Umam* yang berisi paparan sejarah berlangsungnya perang Salib.

Perkembangan karya-karya *naskh* beriringan dengan merebaknya penulisan karya-karya tentang *jihâd* yang didorong oleh konteks perang Salib ini. Karya-karya awal ditulis selama masa ini, antara lain, adalah *Kitâb al-Jihâd* karya 'Alî bin Tâhir bin Ja'far al-Sulamî (w. 500 H/ 1106 M), *Kitâb Fî Fadl al-Jihâd* karya Majd al-Dîn Tâhir bin Nasrullâh bin Jahbal (w. 596 H) yang ditulis untuk Sultan Nûruddîn (w. 659 H), *Fadâ'il al-Jihâd* karya Salâh al-Dîn al-Ayyûbî (w. 1193 M), *Ahkâm al-Jihâd wa Fadâ'iluh* karya 'Izz al-Dîn 'Abd al-Salâm (w. 660 H), *Sufrat al-Zâd li Safarat al-Jihâd* karya Shihâb al-Dîn al-Alûsî (w. 1270 H), *'Uyûn al-Athar fî Funûn al-Maghâzî wa al-Shamâ'il wa al-Siyar* karya Ibn Sayyid al-Nâs al-Ya'murî (w. 734 H), *Nihâyat al-Sul wa al-Umnîyah fî 'Ilm al-Furûsîyah* karya Muhammad bin 'Îsâ bin 'Ismâ'îl bin Khasrûshâh al-Aqsirânî al-Hanafî al-Rûmî (w. 750 H), beberapa karya, seperti *Kitâb al-Jihâd* dan *Qâ'idah fî al-Inghimâs fî al-'Adûw wa Hal Yubâh*, yang ditulis oleh Ibn Taymîyah (w. 728 H), dan *al-Ijtihâd fî Talab al-Jihâd* karya Ibn Kathîr (w. 774 H), seorang murid Ibn Taymîyah.

Ibn Taymîyah adalah tokoh paling penting dalam membangun doktrin *jihâd*. Di samping sebagai penulis, ia juga memimpin perang Salib masa Dinasti Mamâlik yang menggantikan Ayyûbîyah di Mesir. Sebagaimana dikemukakan, ia menyebut Q.9/113:5 dan Q.9/113:29 sebagai dua ayat pedang (*âyat al-sayf*) yang menganulir ayat-ayat damai. Di tangan muridnya, Ibn Kathîr (w. 774 H), ide ayat pedang yang berasal dari riwayat Ibn Abî Hâtim dan dipengaruhi gurunya

dikembangkan menjadi ide empat ayat pedang, ide yang juga ditemukan pada Ibn Rajab, seorang Hanbalian. *Al-Ijtihâd fî Talab al-Jihâd* ditulis oleh Ibn Kathîr karena permintaan Minjak bin 'Abdullâh Sayf al-Dîn al-Yûsufî, penguasa Dahiyah, yang berada di bawah kekuasaan Muhammad bin Qalâwûn di Mesir.[445] Dalam karya tersebut, Ibn Kathîr mengemukakan bahasan tentang anjuran ber*jihâd* (perang) dari ayat-ayat al-Quṛan, termasuk Q.9/113:123 tentang perintah memerangi dan bersikap keras terhadap orang-orang kafir yang berada dekat kaum muslim dan Q.9/113:29 yang dalam karya tafsirnya disebutnya sebagai *âyat al-sayf* yang ditujukan kepada *Ahl al-Kitâb*, serta beberapa hadîth Nabi, seperti kelebihan mengawal perbatasan (*ribât*) dibandingkan beribadah.[446] Selain merujuk ke sejarah perang-perang Nabi, ia merujuk ke fakta sejarah tentang penyerangan kaum Frank ke kota Iskandariyah pada hari Rabu 22 Muharram tahun 767 H yang berakhir dengan kemenangan kaum muslim, kegagalan kaum Frank menduduki kota Iyas, dan jatuhnya Baitul Maqdis ke tangan tentara Salib selama sembilan puluh tahun hingga akhirnya direbut oleh Salâh al-Dîn al-Ayyûbî.[447] Bahkan, tidak hanya dengan ayat, hadîth, dan sejarah, *jihâd* melawan tentara Salib digelorakan dengan akan turunnya Nabi 'Îsâ bin Maryam yang salat di belakang imam kaum muslim sebagai penghormatan terhadap penguasa. 'Îsâ disebutkan akan membunuh babi, mematahkan salib, mewajibkan *jizyah*, dan tidak memberi tawaran, kecuali Islam.[448]

Munculnya karya yang berisi aktivisme ini adalah wajar karena pada abad ke-7 H/ 13 M, terjadi serangan Hulagu dengan membawa tentara secara besar-besaran yang menyebabkan keruntuhan kota Baghdad pada 656 H/ 1258 M. Dengan dua ratus ribu tentara, mereka membunuh hampir seluruh penduduk Baghdad, kecuali

---

[445] Lihat Ibn Kathîr, *al-Ijtihâd fî Talab al-Jihâd*, ed. 'Abdullâh 'Abd al-Rahîm 'Usaylân (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1981), 61-62.

[446] Lihat Ibn Kathîr, *al-Ijtihâd fî Talab al-Jihâd*, 62-72.

[447] Lihat ibid., 72-80, 90-92.

[448] Lihat ibid., 95-97.

sedikit yang tersisa. Dinasti 'Abbâsîyah berakhir dengan terbunuhnya al-Musta'sim (memerintah 640-656 H). Pembantaian berlangsung hingga empat puluh hari.[449] Di sisi lain, kondisi politik kesultanan Mesir, Shâm, Makkah, dan Madinah selama 676-776 H diwarnai oleh seringnya pergantian pemimpin. Khalifah yang diangkat di usia muda, seperti Sha'bân bin Husayn yang naik tahta pada usia sepuluh tahun, hanya menjadi mainan para amir. Hal ini memicu ketidakstabilan kondisi politik.[450]

Kutipan berikut ini adalah salah satu rekaman sejarah tentang justifikasi penganuliran ayat pedang terhadap semua perjanjian yang dilakukan dengan kelompok non-muslim digunakan untuk membangkitkan *jihâd* melalui perjanjian yang ditulis al-Qâdî Muhyî al-Dîn bin 'Abd al-Zâhir untuk Sultan al-Mansûr Qalâwûn (memerintah 1280-1290 M) dari Khalifah 'Abû al-'Abbâs:

> Segala puji bagi Allah swt. yang telah menjadikan ayat pedang (*âyat al-sayf*) menganulir sekian banyak ayat dan membatalkan perjanjian-perjanjian dengan orang-orang yang masih merasa ragu dan tidak jelas, yang memuliakan sebagian makhluk melebihi sebagian yang lain dengan beberapa derajat, dan memberikan kecekatan dalam mengurus urusan-urusan negara dan warganegara kepada orang yang memiliki kemampuan-kemampuan luar bisa dengan kemampuan yang jika tidak termasuk mukjizat, tentu termasuk kemuliaan. Kemudian, segala puji juga bagi Allah yang telah menjadikan kekhalifahan 'Abbâsîyah setelah berkonsolidasi tersenyum indah, setelah penderitaan tetap bermanis muka, dan setelah pengusiran tetap menjadi daerah Islam (*dâr Islâm*) yang lebih besar dari daerah perdamaian (*dâr al-salâm*).[451]

---

[449] "Pengantar" (*tamhîd*) dalam Ibn Kathîr, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, vol. 1 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 2001), 3

[450] "Pengantar" (*tamhîd*) dalam Ibn Kathîr, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, 4-5.

[451] al-Qalqalashandî, *Ma'âthir al-Inâfah fî Ma'âlim al-Khilâfah*, vol. 3 (Kuwait: Matba'at Hukûmat al-Kuwayt, 1985), 129-130.

Di kalangan tentara Salib, didengungkan janji "penebusan dosa". Sedangkan, di kalangan tentara muslim, didengungkan anjuran ayat-ayat, termasuk penganuliran ayat-ayat damai oleh ayat pedang, anjuran hadîth-hadîth, dan janji-janji kemenangan. Dari faktor-faktor penyebab meletusnya perang panjang ini, faktor agama hanya salah satu dari faktor-faktor lain yang bersifat sosio-politis, seperti perluasan wilayah.[452] Di tengah keinginan mempertahankan keutuhan dinasti, wajar jika ayat-ayat tentang pembatasan misi non-politis kenabian (*âyât al-indhâr*) kemudian dianggap teranulir. Dalam konteks untuk membangkitkan aktivisme, wajar juga jika semua ayat damai yang dikonotasikan membenarkan pasivisme atau fatalisme dianggap teranulir. Jadi, perang Salib yang berlangsung begitu lama dan melibatkan beberapa bangsa benar-benar semacam "rujukan sejarah" yang masih "mengendap" lama dalam kesadaran, tidak hanya di kalangan umat Islam melainkan juga non-muslim, dalam memaknai doktrin agama dan memandang orang lain.

3. Situasi Intelektual: Otoritas Salaf dan Perumusan Fiqh Politik

Selain situasi politik perang pada masa Nabi dan perang Salib, yang tidak kurang pentingnya dalam membentuk nalar penganuliran ayat-ayat damai adalah situasi perumusan ilmu-ilmu Islam awal. Apakah praktik bermasyarakat generasi awal (*salaf*) yang merupakan para sahabat adalah "normatif" untuk diterapkan oleh generasi selanjutnya atau "historis" yang harus diletakkan pada konteks kesejarahan masa lalu yang berarti harus dipertimbangkan kembali untuk diterapkan

Salah satu contoh rujukan pengalaman sejarah masa lalu para sahabat, yang dicontohkan oleh Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, adalah penggunaan pengalaman sejarah untuk menjustifikasi realitas politik sekarang dengan cara menjadikan peristiwa masa lalu sebagai dasar normatif bagi masa sekarang (*tawzîf min ajl tabrîr al-hâdir wa idtâ*

[452] Lihat Muhammad al-'Arîsî al-Matwî, *al-Hurûb al-Salîbîyah fî al-Mashriq wa al-Maghrib* (Tunis: Dâr al-Gharb al-Islâmi, 1982), 29-37.

al-shar'îyah 'alayh). Pertama, inisiatif 'Umar untuk membaiat Abû Bakr dalam pertemuan Saqîfah Banî Sa'îdah yang dijadikan sebagai dasar bagi pembolehan diangkatnya seorang imam berdasarkan baiat oleh satu orang dalam rangka menjustifikasi ketiadaan musyawarah di masa mereka dan di mas-masa sebelumnya. Kedua, penjelasan Abû Bakr yang menjadi kata akhir sikap politik dalam pertemuan Saqîfah Banî Sa'îdah tersebut, yaitu bahwa "orang-orang Arab tidak akan tunduk kecuali kepada suku Quraysh", yang dijadikan justifikasi bagi keabsahan pemberian kekuasaan kepada kelompok yang kuat dan dominan untuk memerintah setelah masa *al-Khulafâ al-Râshidûn* dengan alasan bahwa orang-orang tidak akan mau tunduk kecuali kepada yang terkuat. Pengalaman historis (konsensus sahabat) tersebut dijadikan justifikasi teori "kekuatan dan dominasi" dengan mengabaikan musyawarah, bahkan dijadikan prinsip "siapa yang paling kuat wajib ditaati".[453]

Teori-teori politik yang dikembangkan kemudian, terutama oleh *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*, lebih banyak dikembangkan dari "nalar" justifikasi seperti itu. Al-Mâwardî (w. 450 H/ 1059 M) dalam *al-Ahkâm al-Sultânîyah* menjelaskan bahwa untuk seleksi *imâm* (khalifah, raja, sultan, atau kepala negara) diperlukan *ahl al-ikhtiyâr*, yaitu mereka yang berwenang untuk memilih *imâm*, dan *ahl al-imâmah*, yaitu mereka yang berhak mengisi jabatan imam. Ada dua cara pengangkatan imam, yaitu dengan cara pemilihan oleh *ahl al-'aqd wa al-hall* yang disebut dengan *ahl al-ikhtiyâr* di atas, dan cara penunjukan atau wasiat oleh imam sebelumnya. Mengapa pengangkatan imam dapat dianggap sah dengan penunjukkan atau wasiat imam sebelumnya Untuk menjustifikasi hal itu, al-Mâwardî merujuk kepada pengalaman historis ketika Abû Bakr menunjuk 'Umar sebagai penggantinya. Dalam konteks di mana pengangkatan imam harus dilakukan dengan pemilihan, al-Mâwardî menyebutkan perselisihan ulama tentang jumlah minimal peserta (seluruh rakyat, lima, atau tiga orang). Namun, al-Mâwardî mengesahkan pendapat terakhir tentang pengangkatan oleh satu orang dengan merujuk

---

[453] Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *al-Din wa al-Dawlah wa Tatbiq al-Shari'ah* (Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-'Arabîyah, 1996), 30-31.

Yang ingin digarisbawahi dari uraian di atas adalah sebagai berikut. Pertama, terdapat pengakuan otoritas salaf (*sultat al-salaf*) secara tidak proporsional, berupa praktik menyelesaikan masalah kepemimpinan yang dianggap normatif bagi generasi belakangan, meski praktik tersebut tidak lepas dari situasi politik yang kondisional dan mendesak ketika itu.[458] Ini yang kemudian mempengaruhi dan melahirkan *fiqh al-siyâsah* yang membenarkan logika kekuatan dan sakralisasi penguasa. Al-Mâwardî, sang teoretikus awal, hidup pada masa 'Abbâsîyah ketika perang Salib I bergejolak, sehingga wajar bahwa teori politiknya dipengaruhi oleh konteks ini. Di kalangan para penulis *naskh* umumnya, otoritas sahabat, apalagi Ibn 'Abbâs yang sering dikutip dalam penganuliran ayat, sangat diakui sebagai sumber penafsiran. Hal ini yang menyebabkan apa yang sering dikritik oleh Ibn al-Jawzî sebagai pentransmisian yang tidak kritis oleh "para penukil tafsir" (*nâqilû al-tafsîr*) yang tidak mengerti apa yang dinukil. Di kalangan *Ahl al-Sunnah* umumnya, sahabat setelah *al-fitnah al-kubrâ* diyakini tetap terjaga kredibilitasnya, seperti tampak dari uraian Ibn al-'Arabî dalam *al-'Awâsim min al-Qawâsim* yang mengkritik keras para sejarawan (kecuali al-Tabarî), seperti al-Mas'ûdî, dan pemikir kritis seperti Ibn Qutaybah.[459] Hal ini berbeda dengan pandangan kalangan Shî'ah dan Mu'tazilah. Ibn al-Khatîb dalam *al-Furqân*, misalnya, mengkritik penganuliran sejumlah ayat dengan penisbatan kepada pendapat sahabat.[460]

Kedua, para penulis *naskh* menghadapi dua hal secara bersamaan, yaitu perang Salib dari luar yang harus dilawan dan

---

harus dipahami dengan mempertimbangkan latarbelakang, situasi, kondisi, dan tujuannya. Yûsuf al-Qaradâwî, *Kayfa Nata'âmal ma' al-Sunnah al-Nabawiyah: Mu'âlim wa Dawâbit*, terj. Muhammad al-Baqir (Bandung: Karisma, 1997), 138.

[458] Lihat Muhammad Sa'îd Ramadân al-Bûtî, *al-Salafiyah: Marhalah Zamaniyah Mubâraknh, Lâ Madhhab Islâmî* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1990). Bandingkan dengan Sâlih bin Fawzân bin 'Abdullâh al-Fawzân, *Ta'qîbât 'alâ Kitab al-Salafiyah Laysat Madhhaban* (Riyâd: Dâr al-Watan li al-Nashr, 1411 H).

[459] Lihat Ibn al-'Arabî, *al-'Awâsim min al-Qawâsim Fî Tahqîq Mawâqif al-Sahâbah Ba'd Wafât al-Nabî Salla Allâh 'Alayh Wasallam* (Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyah, 1986), 248-249.

[460] Ibn al-Khatîb, *al-Furqân* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, t.th.), 159.

penguasa dari dalam yang harus dipatuhi. Dengan dipengaruhi oleh perkembangan *fiqh al-siyâsah* di atas, penjelasan penganuliran ayat-ayat damai dan penjelasan tentang pentingnya *jihâd* menjadi bagian dari kepatuhan terhadap penguasa. Hal ini, misalnya, tampak dari periwayatan penganuliran melalui jalur 'Alî bin Abî Talhah yang muncul dalam konteks pendukungan Dinasti 'Abbâsîyah, sebagaimana dikemukakan. Begitu juga, penulisan karya Ibn Kathîr (w. 774 H), *al-Ijtihâd fî Talab al-Jihâd*, misalnya, yang dilatarbelakangi oleh perintah Minjak dan sakralisasi penguasa ketika menjelaskan turunnya Nabi 'Îsâ pada waktu fajar di menara masjid Damaskus, seraya mempersilahkan penguasa (*imâm al-muslimîn*) untuk menjadi imam salat, sedangkan Nabi 'Îsâ sendiri salat hanya sebagai makmum.[461] Ibn Khaldûn (w. 808 H) dalam *Muqaddimah* mengkritik kemunculan hadîth-hadîth turunnya Nabi 'Îsâ ini, tidak hanya karena tidak otentik dari syarat-syarat riwayat, melainkan jelas juga hanya menjadi agenda politik Dinasti Fâtimîyah.[462] Hal serupa juga tampak dalam kutipan perjanjian yang ditulis al-Qâdî Muhyî al-Dîn bin 'Abd al-Zâhir pada masa Sultan Qalâwûn yang berisi pernyataan bahwa kemampuan penguasa dalam mengatur rakyatnya adalah "mukjizat" atau setidaknya "kemuliaan". Dalam konteks kepatuhan tersebut, penguasa tidak hanya memerintahkan penulisan karya-karya *jihâd* maupun *naskh* untuk kepentingan membangkitkan perlawanan terhadap tentara Salib yang didasarkan faktor keagamaan, melainkan juga didasarkan faktor politik untuk kepentingan menjustifikasi kekuasaan dengan agama melalui penganuliran ayat-ayat misi non-politik Nabi (*âyât al-indhâr*).

---

[461] Ibn Kathîr, *al-Ijtihâd fî Talab al-Jihâd*, 95-97.

[462] Lebih lanjut lihat Ibn Khaldûn, *Muqaddimah*, ed. Hâmid Ahmad al-Tâhir (Cairo: Dâr al-Fajr li al-Turâth, 2004), 380-401.

BAB IV
DARI TEKS KE KONTEKS: KRITIK ATAS PENGANULIRAN AYAT-AYAT DAMAI

A. Kritik *Ta'wîl* Teks (*Nass*)

1. Penganuliran Ayat-ayat Damai

Penganuliran "ayat-ayat damai" (*âyât al-silm, peace-verses*), atau dalam istilah Tâhâ "ayat-ayat persuasi" (*âyât al-ismâh*),[1] menurut Ibn 'Abbâs (w. 67-68 H/ 687-686 M) berdasarkan riwayat Abû 'Ubayd (w. 224 H/ 838 M), sebagaimana dikemukakan, menekankan tiga hal, yaitu anjuran tidak memberi ampun orang-orang kafir, menolak ajakan berdamai, dan penegasan misi politis Nabi sebagai penguasa (*musaytir*) atau seorang tiran (*jabbâr*). Nalar ini tampak bergeser dari ideologi ke aksi, seperti tampak pada penafsiran Ibn 'Abbâs riwayat 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî (w. 429 H), seperti penekanan kebolehan melakukan agresi, pembalasan dengan yang lebih berat, kebolehan perang di bulan suci, dan penekanan aktivisme.

Ayat-ayat damai yang diklaim teranulir bisa diklasifikasi kepada tiga macam sebagai berikut:

---

[1] Mahmûd Muhammad Tâhâ. *al-Risâlah al-Thâniyah min al-Islâm* dalam www.alfikra.org; *The Second Message of Islam*, trans. Abdullahi Ahmed An-Na'im (Syracuse: Syracuse University Press, 1987), 134.

BAB V
IMPLIKASI PENGANULIRAN AYAT-AYAT DAMAI DALAM PERUMUSAN FIQH *JIHÂD*

A. Wacana Fiqh tentang Hukum *Jihâd*

1. Kronologi Legislasi *Jihâd*

Dalam *Ahkâm al-Qur'ân*, al-Shâfi'î (w. 204 H) menjelaskan kronologi legislasi *jihâd* pada dasarnya menjadi empat fase. Pertama, fase sebelum hijrah, ketika perang dilarang. Kedua, fase sesudahnya hijrah ketika perang defensif melawan orang-orang *mushrik* diijinkan (Q.2/87:190-191, Q.22/103:39). Ketiga, fase ketika perang ofensif melawan orang-orang *mushrik* diijinkan. Tiga ayat yang menjadi dasar kebolehan perang defensif pada fase sebelumnya dianggap dianulir oleh Q.2/87:193. Keempat, fase ketika perang menjadi kewajiban mutlak. Meskipun tampak tidak konsisten dalam sebuah penjelasan kronologi, di mana Q.2/87:190 dijadikan sebagai salah satu rujukan pada fase akhir legislasi ini karena sebelumnya dianggap teranulir, tekanan penjelasannya adalah pada perang sebagai kewajiban yang tidak bisa ditawar (Q.2/87:216, Q.9/113:111, Q.47/95:4, Q.9/113:38, Q.9/113:41).[1] Meski tidak dalam istilah ayat

---

[1]al-Shâfi'î, *Ahkâm al-Qur'ân*, vol. 2, ed. 'Abd al-Ghanî 'Abd al-Khâliq (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1400 H), 13-15.

pedang, Q.2/87:193 memiliki status penganuliran luar biasa dengan menganulir beberapa ayat ini. Penyebutan ayat ini sebagai ayat pedang sama sekali tidak digunakan oleh para penulis *naskh*. Al-Shâfi'î tampak tidak dipengaruhi, bahkan sebagai tokoh awal dan segenerasi Abu 'Ubayd, mempengaruhi dalam beberapa hal terhadap tokoh-tokoh sesudahnya, seperti al-Nahhâs, Ibn 'Atâ'iqî, dan Ibn al-Jawzî,[2] meski penjelasan ini memiliki akar kuat dari penjelasan Ibn 'Abbas sebelumnya tentang perbedaan kondisi Makkah dan Madinah yang meniscayakan perubahan strategi menghadapi komunitas non-muslim. Al-Shâfi'î menekankan pentingnya moment hijrah Nabi dalam perubahan tersebut.

Ibn Hajar al-Haytamî (w. 973 H), seorang tokoh Shâfi'iyah, dalam *Tuhfat al-Muhtâj*, menganggap bahwa perang tanpa batasan (*'alâ al-itlâq*) adalah akibat penganuliran ayat-ayat damai dan ayat-ayat perang defensif dengan Q.9/113:36 dan Q.9/113:41.[3] Penyebutan Q.9/113:36 sebagai ayat penganulir juga dikemukakan oleh al-Nafrâwî (w. 1126 H) (Mâlikî) dalam *al-Fawâkih al-Dawânî*.[4]

Di kalangan tokoh aliran fiqh Hanafî, al-Sarakhsî (w. 483 H/ 1101 M) dalam *al-Mabsût* mengemukakan kronologi yang substansinya sama, tapi merujuk kepada Q.9/113:5 yang dikenal umum sebagai ayat pedang di kalangan para penulis *naskh* dan Q.2/ 87:193 yang dianggap oleh al-Shâfi'î sebagai penganulir ayat-ayat perang defensif. Namun, al-Sarakhsî tidak menyebut adanya penganuliran, karena Q.8/88:61 yang mendasari perang defensif pada fase sebelumnya turun lebih akhir dibandingkan Q.2/87:193, kecuali jika dianggap dianulir oleh Q.9/113:5.[5] Namun, dalam

---

[2]Lihat Kusmana, "Shâfi'î's Theory of *Naskh* and Its Influence on the *'Ulûm al-Qurân*", (Tesis, McGill University, Montreal, 2000).

[3]Ibn Hajar al-Haytami, *Tuhfat al-Muhtâj* (margin), dalam 'Abd al-Hamîd al-Sharwânî, *Hawâshî Tuhfat al-Muhtâj bi Sharh al-Minhâj*, vol. 9 (Mesir: Matba'at Mustafâ Muhammad, t.th.), 212 (*kitâb al-siyar*).

[4]Ahmad bin Ghunaym bin Sâlim al-Nafrâwi, *al-Fawâkih al-Dawânî 'alâ Risâlat Ibn Abî Zayd al-Qayrawânî*, vol. 2, ed. Ridâ Farhât (Madinah: Maktabat al-Thaqâfah al-Diniyah, t.th.), 879.

[5]al-Sarakhsî, *al-Mabsût*, vol. 10, ed. Khalîl Muhyiddîn al-Mays (Beirut: Dâr al-Fikr, 2000), 3-4.

beberapa kasus lain, seperti kasus kebolehan menebus tawanan perang, seperti dikemukakan oleh al-'Atâ dan al-Hasan, ditolaknya karena Q.47/95:4 tentang kebolehan membebaskan tawanan dengan atau tanpa tebusan dianulir oleh ayat pedang (Q.9/113:5)."

Al-Sarakhsî juga mengemukakan ide empat pedang, yaitu pedang yang digunakan oleh Nabi dalam memerangi para penyembah berhala (tidak ada ayat yang dirujuk, namun umumnya merujuk kepada Q.9/113:5), pedang yang digunakan oleh Abû Bakr untuk memerangi orang-orang murtad (Q.48/111:16), pedang yang digunakan oleh 'Umar untuk memerangi Majusi dan *Ahl al-Kitâb* (Q.9/113:29), dan pedang yang digunakan oleh 'Alî untuk memerangi orang-orang membatalkan perjanjian dan para pemberontak (Q.49/106:9).[7] Seperti halnya Ibn Kathîr, al-Sarakhsî bertolak dari riwayat Sufyân bin 'Uyaynah, sebagaimana pernah dikutip oleh Ibn Abî Hâtim al-Râzî dalam karya tafsirnya. Kecuali pedang terhadap orang murtad, ide pedang al-Sarakhsî memiliki persamaan dengan ide pedang Ibn Kathîr. Tidak ada petunjuk kuat adanya keterpengaruhan Ibn Kathîr dengan al-Sarakhsî, karena keduanya mengklaim idenya bertolak dari riwayat tersebut. Hanya saja, pengembangan al-Sarakhsî tampak ditandai dengan keinginan kuat menjustifikasi ide empat pedang tersebut dengan praktik Nabi dan tiga sahabat lain. Ide Ibn Kathîr juga tidak berbeda jauh dengan ide Ibn Rajab al-Hanbali (w. 795 H/ 1393 M), tokoh yang juga dipengaruhi Ibn Taymîyah. Perbedaan hanya dalam menentukan ayat terkait, yaitu Q.47/95:4 sebagai ayat yang memerintahkan untuk memerangi orang-orang *mushrik* dan beberapa ayat dalam sûrat Barâah, al-Tahrîm, dan al-Ahzâb sebagai ayat-ayat perintah perang dan berlaku kasar terhadap orang-orang munafik dan *zindîq*.[8]

---

[6]Ibid., 41

[7]Ibid., 3-4

[8]Sebagaimana dikutip Abû 'Abd al-'Aziz al-Sulaymânî, "Âyat al-Sayf bayna Sû Qasd al-Kâfirîn wa Ghulûw al-Khawârij al-Mâriqîn wa Tahrîf al-Hizbiyin", dalam www.sahab.net/forums/newreply.php (12 November 2009). Ayat-ayat yang berkaitan dengan perlakuan terhadap orang-orang munafik dan *zindîq* yang dimaksud oleh Ibn Rajab adalah Q.9/113/113:73; Q.66/99:9; Q.33/90:60-61.

Penulis Hanafî yang lain, Ibn 'Àbidîn (w. 1252 H) dalam *Radd al-Mukhtâr*, merujuk kepada Q.9/113:5, tapi tidak menggunakan istilah ayat pedang. Dalam kronologinya, ia menjelaskan fase akhir legislasi ini sebagai fase diperintahkannya perang tanpa batas dengan merujuk Q.2/87:190, yaitu ayat yang juga dirujuk oleh al-Shâfi'î dalam penjelasan yang sama. Sedangkan, Q.9/113:5 hanya berisi perintah perang ofensif dengan pembatasan waktu pada fase sebelumnya.

Fakhr al-Dîn 'Uthmân bin 'Alî al-Zayla'î (w. 743 H/ 1343 M), seorang tokoh Hanafî yang lain, dalam *Tabyîn al-Haqâiq* menjelaskan empat fase dalam kronologi legislasi perang, yaitu fase ketika perang dilarang (Q.15/54:85,94; Q.16/70:125), fase kebolehan perang defensif (Q.22/103:39), fase kebolehan perang ofensif bersyarat (Q.9/113:5), dan fase perang mutlak (Q.2/87:193). Al-Zayla'i menerapkan teori penganuliran, terutama oleh Q.9/113:5 terhadap ayat-ayat damai, seperti larangan berperang pada bulan-bulan suci.[9] Kronologi ini hampir sama dengan kronologi Akmal al-Dîn al-Bâbartî (w. 786 H) dalam *al-'Inâyah Sharh al-Hidâyah*.[10] Di samping itu, al-Bâbartî juga menerapkan teori penganuliran ayat penebusan tawanan perang.[11]

Dari uraian di atas, bisa ditarik beberapa kesimpulan. Pertama, meski para *fuqahâ'* awal seperti al-Shâfi'î yang hidup ketika penulisan karya-karya *naskh* dimulai, seperti dilakukan Abû 'Ubayd, tidak merujuk kepada penulis *'ulûm al-Qur'ân* tertentu, penjelasannya tentang kronologi legislasi perang tidak ragu lagi bertolak dari penjelasan Ibn 'Abbâs, sang Bapak tafsir. Ibn 'Abbâs menjelaskan bahwa dakwah dengan damai, seperti dengan menerima dengan bersabar perlakuan buruk orang-orang kafir Makkah terhadap kaum muslim, dan ketentuan perang defensif di fase-fase awal Islam, dianulir segera setelah kaum muslim memiliki kekuatan

---

[9]Fakhr al-Dîn 'Uthmân bin 'Alî al-Zayla'î, *Tabyîn al-Haqâiq Sharh Kanz al-Daqâiq*, vol. 3 (Cairo: Dâr al-Kutub al-Islâmî, 1313 H), 241.

[10]Akmal al-Dîn al-Bâbartî, *al-'Inâyah Sharh al-Hidâyah*, vol. 7 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 428.

[11]Ibid., 479, 482.

setelah hijrah ke Madinah. Penjelasan ini diterima oleh *fuqahâ'* lain, seperti Ibn Hajar al-Haytamî, al-Sarakhsî, dan Ibn 'Âbidîn, sebagaimana juga diterima para penulis *naskh* dan *mufassir*, seperti Abû 'Ubayd dan Makkî al-Qaysî. Faktor lain yang bisa menjelaskan tentang kesamaan antara *fuqahâ'*, para penulis *naskh*, dan *mufassir* adalah perujukan mereka yang sama kepada riwayat Sufyân bin 'Uyaynah yang menyebar pada abad ke-5 H. Meski demikian, terjadi keterpengaruhan antar tokoh, seperti Ibn Taymîyah mempengaruh Ibn Kathîr dan Ibn Rajab.

Kedua, ada perbedaan di kalangan *fuqahâ'* dalam menempatkan ayat-ayat perang tertentu. Bagi al-Shâfi'î, Q.2/87:193 (bukan Q.9/113:5) menjadi rujukan fase perang ofensif. Dari perspektif teori *naskh* konvensional, penganuliran ini tidak logis, karena secara kronologis, ayat ini turun lebih awal dibandingkan ayat-ayat tertentu yang dirujuk dalam fase ketika perang dilarang (Q.5/112:67, 99; Q.24/102:54) dan fase perang ofensif (Q.22/103:39) yang turun sesudahnya. Bagi al-Sarakhsî, Q.9/113:5 dan Q.2/87:193 merupakan rujukan fase akhir legislasi perang ofensif. Akan tetapi, bagi Ibn 'Âbidîn, kedua ayat tersebut tidak menjadi rujukan legislasi fase akhir, karena ayat tersebut masih berisi pembatasan waktu perang. Ia merujuk Q.2/87:190 sebagai rujukan perang tanpa syarat.

Para penulis merujuk Q.9/113:5 (*âyat al-sayf*) untuk menjelaskan fase berbeda dalam legislasi tersebut dengan rincian berikut:

a. Al-Shâfi'î sama sekali tidak merujuk ayat ini dalam legislasinya. Sebagai gantinya, dari surat al-Tawbah, ia merujuk Q.9/113:38, 41, dan 111.
b. Abû 'Ubayd dengan merujuk kepada riwayat Ibn 'Abbâs menjadikan ayat ini bersama Q.9/113:29 sebagai rujukan perang defensif (fase 2) dan penguatan perintah perang dengan pembatalan perjanjian damai dan ijin memerangi orang-orang *mushrik* setelah bulan-bulan suci.
c. *Fuqahâ'* Hanafî (al-Sarakhsî, dan Ibn 'Âbidîn, al-Zayla'î, dan al-Bâbartî) menjadi Q.9/113:5 sebagai rujukan perintah perang ofensif bersyarat. Bagi mereka, ayat ini belum menjadi dasar

perintah perang tanpa syarat, karena dalam ayat ini, perintah perang masih dibatasi oleh bulan-bulan suci. Ayat yang menjadi dasar perintah perang tanpa syarat adalah Q.9/113:29 (*âyat al-sayf* atau *âyat al-jizyah*), Q.9/113:41. Sedangkan, al-Karamî menggunakan Q.9/113:5 sebagai rujukan perang terhadap orang-orang *mushrik* dan Q.9/113:29 sebagai rujukan perang terhadap *Ahl al-Kitâb*.

d. Al-Haytamî merujuk ayat ini dalam kronologinya dalam ketika menjelaskan tentang fase kebolehan perang ofensif bersyarat. Sedangkan, pada fase akhir berupa perintah perang mutlak, ia merujuk Q.9/113:36 dan Q.9/113:41 (juga dirujuk oleh imam madhhabnya, al-Shâfi'î).

Yang unik dalam dalam kronologi kalangan *fuqahâ'* adalah perujukan Q.2/87:190-193 dengan perbedaan penempatannya dalam fase legislasi:

a. Al-Shâfi'î memiliki banyak kesamaan dengan al-Bâbartî karena sama-sama merujuk Q.2/87:190-191 dalam menjelaskan perang defensif dan Q.2/87:193 sebagai perang ofensif. Al-Zayla'î bahkan merujuk Q.2/87:193 dalam menjelaskan fase akhir legislasi.

b. Sebaliknya, Ibn 'Âbidîn merujuk Q.2/87:193 sebagai rujukan perang defensif dan Q.2/87:190 sebagai rujukan perintah perang tanpa syarat yang oleh al-Shâfi'î dan al-Bâbartî dijadikan malah hanya sebagai rujukan perang defensif.

Berbeda dengan arus utama pemikiran para tokoh ini, Ibn al-Jawzî tidak menjelaskan proses legislasi perang dalam kategori defensif-ofensif yang didasarkan atas perbedaan kondisi kaum muslim di Makkah dan Madinah, melainkan dari prosesnya sebagai kewajiban perorangan (*fardu 'ayn*) menjadi kewajiban kolektif (*fardu kifâyah*). Perubahan hukum ini tidak disertai adanya penganuliran (*naskh*), seperti yang pernah dijelaskan oleh Abû 'Ubayd. Hal itu karena Ibn al-Jawzî menyadari akan banyaknya ayat damai yang diklaim teranulir tanpa dasar.

Para penulis di atas bisa dikelompokkan dalam hal mekanisme perujukannya ke teori penganuliran (*naskh*) kepada dua kelompok:

a. Para penulis yang mengakui secara eksplisit teori penganuliran dalam menjelaskan pergeseran fase-fase legislasi tersebut, seperti al-Shâfi'î, Abû 'Ubayd, al-Sarakhsî, al-Bâbartî, al-Zayla'î, dan al-Karamî.

b. Para penulis yang tidak secara eksplisit menerapkan teori ini, seperti al-Haytamî, al-Nafrâwî, dan Ibn 'Âbidîn.

Perbedaan legislasi perang tersebut dapat dilihat pada tabel berikut:

Tabel 7:

Pengaruh Kronologi Ibn 'Abbâs terhadap Kronologi Legislasi Perang

No.	Penulis	Fase Legislasi				
		Fase 1	Fase 2	Fase 3	Fase 4	Fase 5
1.	Al-Shâfi'î (w.204H)	Dilarang 5/112:67,99,15/54 :94 14/72:95,97; 17/50:90-93; 109/18 6; 24/102:54; 6/55:68,108	Bolah defensif 2/87:190 -191; 22/103:3 9	Perintah ofensif 2/87:193 (nasikh)	Perintah mutlak 2/87:190, 216; 47/95:4, 9/113:38,4 1,111	
2.	Abû 'Ubayd (w.223H)	Dilarang 88/68:22; 50/34:45; 3/89:159; 45/65:14	Boleh defensif 22/103:3 9-40; 9/113:5, 29 (nasikh)	Anjuran perang 9/113:45; 24/102:62,	Penguatan perin-tah perang 8/88:66 (nasikh)	Penguatan perintah perang dan pembatalan perdamaian 9/113:1-11,29 (nasikh)
3.	al-Sarakhsî (w.493H)	Dilarang 15/54:85,94; 16/70:125	Boleh defensif 22/103:3 9; 2/87:191 ; 8/88:61	Perintah ofensif bersyarat 2/87:193; 9/113:5		
4.	Ibn al-Jawzî (w. 597H)	Dilarang 4/92:77	Fardu 'ayn 9/113:41	Fardu kifâyah 9/113:122		
5.	Al-Zayla'î (w.743H)	Dilarang 15/54:85,94; 16/70:125	Boleh defensif 22/103:3 9	Perintah ofensif bersyarat 9/113:5 (nasikh)	Perintah perang mutlak 2/87:193	
6.	Al-Bâbartî (w.786H)	Dilarang 15/54:85,94; 16/70:125	Boleh defensif 22/103:3 9; 2/87:191	Perintah ofensif bersyarat 9/113:5 (nasikh)	Perintah ofensif mutlak 2/87:193;9 /113:29	

7.	Al-Haytamî (w.973H)	Dilarang (70 ayat lebih, tanpa rincian)	Boleh defensif 2/87:190; 22/103:39	Boleh ofensif bersyarat 9/113:5	Perintah perang mutlak 9/113:36; 9/113:41 (ayat al-sayf)	
8.	Al-Na'rawî (w.1120 H)	Dilarang 15/54:85,94; 16/70:125;	Boleh defensif 22/103:39	Perintah perang mutlak 9/113:5,36, 41		
9.	Al-Karamî (w.1033 H)	Dilarang	Perintah memerangi mushrik 9/113:5	Perintah memerangi Ahl al-Kitab 9/113:29		
10.	Ibn 'Âbidîn (w.1252 H)	Dilarang 15/54:94; 16/70:125	Boleh defensif 22/103:39	Perintah defensif 2/87:191	Perintah ofensif bersyarat 9/113:5	Perintah perang mutlak Q.2/87:190

Dengan demikian, dapat dibedakan dua penjelasan legislasi perang, yaitu kronologi perang defensif-ofensif disertai teori penganuliran, dan kronologi tersebut tanpa penjelasan teori penganuliran yang mendasarinya. Berbagai penjelasan kronologi di atas sebenarnya bertolak dari asumsi Ibn 'Abbâs tentang perubahan kondisi kekuatan kaum muslim di Makkah dan Madinah. Seperti tampak dari fase-fase setiap penjelasan kronologi, masing-masing fase tampak jelas tidak berlaku lagi setelah datangnya fase berikutnya. Fase awal (ketika perang dilarang dan dakwah hanya dengan cara damai) secara otomatis dianggap tidak berlaku lagi setelah perang dibolehkan. Fase akhir yang diusulkan oleh setiap penulis dimaksudkan sebagai fase final yang menyebabkan tidak berlakunya lagi fase-fase sebelumnya. Oleh karena itu, para penulis yang meski tidak secara eksplisit menerapkan teori penganuliran, dari asumsi yang mendasari kronologi tersebut, mengakui teori penganuliran.

Fakta lain yang menguatkan kesimpulan ini adalah bahwa teori penganuliran diterima oleh hampir semua penulis Sunnî sebagai penganuliran final (*naskh*). Al-Zarkashî, misalya, meski mendasarkan penjelasan tipe ketiga *naskh* sebagai penundaan (*nas'*) dari penjelasan al-Shâfi'î, sebenarnya juga mengakui penganuliran final,

bahkan sebagaimana al-Shâfi'î sendiri. Justeru al-Shâfi'î lah penulis yang tidak hanya membedakan *naskh* dari *bayân*, melainkan juga pada saat yang sama menjadikan *naskh* sebagai penganuliran final sebagai metode *usûl al-fiqh*. Bahkan, hingga belakangan, al-Biqâ'î yang berupaya mengkompromikan *naskh*, *nisyân*, dan *nas'* tidak mengakui penundaan sebagai alternatif terhadap dua konsep lain (*naskh* dan *nisyân*) sebagaimana pada penulis-penulis sesudahnya, seperti Tâhâ. Dengan demikian, para penulis di atas menerima tidak hanya penjelasan Ibn 'Abbâs tentang kronologi tersebut, melainkan juga penganuliran ayat-ayat damai. Kâmil Salâmah al-Diqs, penulis modern, sebenarnya menganut asumsi penganuliran ini dalam kronologi perang yang dikemukakannya, sehingga wajar kemudian ia berkesimpulan dakwah Nabi menganut *al-manhaj al-harakî* (strategi gerakan).[12]

Kronologi sama pentingnya dengan teori penganuliran, karena keduanya berkonsekuensi yang sama dalam hal ini. Al-Kayâ al-Harâsî dan Ibn 'Âdil al-Dimashqî, sebagaimana dikemukakan, menggunakan alasan perbedaan kondisi muslim di Makkah dan Madinah untuk membenarkan penganuliran ayat perjanjian damai. Hal yang sama juga dikemukakan oleh 'Alâ al-Dîn al-Kâsâni (w. 587 H), seorang aliran fiqh Hanafi, bahwa sikap koperatif dan bersabar yang mewarnai dakwah damai di fase awal Islam memiliki alasan yang sama dengan pemberian zakat kepada *mu'allaf* pada masa awal Islam, yaitu sebagai strategi menarik simpati ke Islam ketika kaum muslim sedikit. Ia mengutip riwayat bahwa 'Umar bin

---

[12]Kâmil Salâmah al-Diqs, *Âyât al-Jihâd: Dirâsah Mawdû'iyah wa Târikhiyah wa Bayâniyah* (Kuwait: Dâr al-Bayân, 1972/ 1392), 368. Kesimpulan ini sama dengan kesimpulan Muhammad Sa'îd Ramadân al-Bûtî, sebagaimana disinggung, tapi keduanya memiliki arah berbeda. Al-Bûtî menambah penjelasan historis. Menurutnya, perang dengan klaim pembelaan bisa dilakukan hanya terhadap sesuatu yang sudah ada, bukan untuk menciptakan yang tidak ada menjadi ada. Lihat al-Bûtî, *al-Jihâd fî al-Islâm*, 196-197. Tampaknya, ia ingin menjustifikasi negara-negara Islam yang keberadaannya memang sejak awal dimiliki oleh kaum muslim. Namun, ia menolak gerakan-gerakan untuk menjadikan negara-negara yang didirikan secara kolektif antara muslim dan non-muslim sebagai negara Islam.

Khattâb mengatakan kepada kaum *mu'allaf*, "Sesungguhnya Rasulullah dulu memberi (zakat) kepada kalian, supaya beliau bisa meluluhkan hati kalian untuk menerima Islam. Adapun hari ini, sungguh Allah telah menjadikan agamanya kuat. Jika kalian berpendirian teguh untuk menerima Islam, (kami terima). Jika tidak, tidak ada di antara kami dan kalian, kecuali hanya pedang".[13] Ketika kaum muslim menjadi kuat, ketentuan juga berubah, karena ketentuan awal bisa dipahami (*ma'qûl*) karena alasan khusus ini, sehingga jika tujuan (makna), atau katakanlah *'illah*, ini berakhir, ketentuan juga berakhir. Inilah nalar yang mendasari kronologi. Al-Kâsânî mengatakan sebagai berikut:

> ....dan karena telah ditetapkan berdasarkan kesepakatan umat Islam bahwa Nabi hanya memberi mereka agar beliau bisa meluluhkan hati mereka untuk tertarik dengan Islam. Oleh karena itu, Allah swt menyebut mereka "orang-orang yang hatinya diluluhkan" dan Islam ketika itu masih lemah, begitu juga penganutnya sedikit. Sedangkan, mereka itu banyak, memiliki kekuatan dan perlengkapan. Sedangkan, hari ini—dengan memuji Allah—Islam telah kuat, penganutnya banyak, tiang-tiangnya kokoh, kerangkanya kuat, dan penganut *shirk* telah menjadi hina. Hukum ketika telah ditetapkan secara logis dengan tujuan (makna) khusus tertentu akan berakhir dengan hilangnya tujuan tersebut.[14]

2. *Jihâd* Sebagai Perang Permanen

Menurut Ibn Khaldûn dalam *Muqaddimah*, di antara faktor-faktor pemicu perang adalah solidaritas dan persaingan yang memicu perang antar suku Arab yang berdekatan.[15] Khadduri dalam *War*

---

[13] 'Alâ' al-Dîn al-Kâsânî, *Badâ'i' al-Sanâ'i' Fî Tartîb al-Sharâ'i'*, vol. 2 (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1982), 52.

[14] Ibid.

[15] Selain faktor ini, faktor-faktor lain adalah faktor permusuhan di antara suku-suku terbelakang seperti Arab dan Turki yang didasarkan atas motif ekonomi, faktor agama yang mendasari *jihâd* dalam Islam, dan faktor kemarahan yang memicu perang bangsa

and Peace in the Law of Islam, menyimpulkan dari keterangan Ibn Khaldûn tersebut, adanya hubungan antara tribalisme Arab dengan munculnya *jihâd* sebagai perang permanen dalam Islam. Islam merubah fokus perhatian suku-suku Arab yang dulu berperang dengan semangat tribalisme ke dunia luar dengan doktrin keimanan baru sebagai "*jihâd* di jalan Allah". *Jihâd* bukan fenomena kekerasan yang begitu saja terjadi, melainkan merupakan hasil dari banyak faktor. Perspektif yang menekankan perubahan ekonomi yang mendesak bangsa Arab mencari wilayah subur, menurut Khadduri, juga tidak cukup untuk menjelaskan sifat permanen *jihâd*, karena adanya faktor politis-religius yang menjadi motif permanen.[16] Menurut Khadduri, Islam mengkombinasikan dualisme agama universal dan negara universal yang berbeda dari Yahudi dan Kristen. Yahudi bukan agama misionaris, karena orang Yahudi adalah orang pilihan Tuhan (*God's chosen people*). Sedangkan, Kristen adalah agama non-negara. Islam, simpul Khadduri, menggabungkan elemen-elemen keduanya untuk menciptakan: "sebuah negara nomokratik ketuhanan atas dasar imperialisme" (*a divine nomocratic state on an imperialistic basis*).[17] Analisis ini tampak reduksionis, tidak hanya bertolak dari keterpengaruhan Islam dengan tradisi Yahudi-Kristen, seperti banyak mewarnai tulisan-tulisan Barat seperti Wansbrough, yang banyak dikritik semisal oleh Fazlur Rahman, melainkan juga kuatnya reduksi analisis ekonomi dan politik yang mengabaikan bagaimana teks kitab suci al-Quran sebagai sumber ajaran diinterpretasi oleh para *mufassir* dan *fuqahâ*. Faktor politis-religius tersebut muncul dari nalar "teks kedua" yang diusung oleh para *mufassir* dan *fuqahâ* yang hidup dalam konteks peperangan dan keinginan Islam menegara. Ini berada pada level penafsiran, yang harus dibedakan dari "teks pertama" (*nass*).

---

terhadap bangsa lain karena keinginan yang tidak dilindahkan. Ibn Khaldûn, *Muqaddimah* (Cairo: Dâr al-Fajr li al-Turâth, 2004), 333.

[16]Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (New Jersey: The Lawbook Exchange, Ltd., 2006), 62-63.

[17]Ibid., 63.

Dari tabel kronologis legislasi perang di atas, kita bisa membedakan setidaknya tiga alasan utama yang menyebabkan *jihâd* dianggap sebagai kewajiban permanen. Pertama, *kufr* sebagai alasan perang, seperti pada al-Shâfi'î. Alasan ini melekat pada orang-orang kafir, sehingga selama mereka tetap tidak beriman, kewajiban *jihâd* sebagai perang untuk "menghapus *kufr* di hati mereka" tetap berlaku. Padahal, kemajemukan sudah menjadi ciri manusia sepanjang masa. Al-Shâshî (325H), seorang tokoh *usûl al-fiqh* Hanafî, mengatakan bahwa *jihâd* adalah hal yang baik sebagai suatu sarana untuk membasmi orang-orang kafir dan menegakkan kebenaran. "Jika alasan (*kufr*) tersebut kita andaikan tidak ada, tentu *jihâd* tersebut juga tidak lagi diperintahkan, karena kalau tidak ada kriminal, tidak bisa diberlakukan *hadd*, dan kalau *kufr* yang membolehkan perang tidak ada, *jihâd* juga tidak wajib".[18] Itu artinya, tidak semua kalangan Hanafî memiliki pandangan bahwa alasan perang adalah karena diserang. Kedua, analisis kebahasaan pada ungkapan "semua" (*kâffah*) dalam Q.9/113:36 yang menunjukkan bahwa perang merupakan kewajiban untuk melawan semua orang kafir. Anggapan ini, misalnya, mendasari al-Haytamî dalam menyebut ayat ini dan Q.9/113:41 sebagai ayat pedang yang dijadikannya sebagai rujukan perang mutlak.[19] Ketiga, argumen kronologi legislasi perang itu sendiri dan teori penganuliran. Hal ini terlihat dari fakta bahwa semua penulis dalam peta pemikiran kronologi legislasi perang di atas sepakat dalam hal bahwa fase akhir legislasi tersebut adalah perintah (wajib) perang, meski dalam kesimpulan tampak berbeda:

a. Al-Shâfi'î berkesimpulan bahwa fase akhir legislasi merupakan kewajiban perang yang tidak bisa ditawar. Dari penganuliran ayat-ayat perang defensif dengan Q.2/87:193, tampak bahwa kewajiban perang yang dimaksud adalah kewajiban perang

---

[18]Al-Shâshî, *Usûl al-Shâshî* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1402 H), 146.

[19]Lihat uraian pada bab 3 tentang identifikasi ayat pedang. Lihat juga Sa'd al-Dîn Mas'ûd bin 'Umar al-Taftâzânî, *Sharh al-Talwih 'alâ al-Tawdîh li Matn al-Tanqîh fî Usûl al-Fiqh*, ed. Zakariyâ 'Umayrât (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1996), 233.

ofensif, apalagi ia berpandangan bahwa alasan yang membolehkan perang adalah kekufuran (*kufr*).

b. Abû 'Ubayd berkesimpulan bahwa apa yang disebutnya penguatan perintah perang adalah diijinkannya memerangi orang-orang *mushrik* setelah bulan-bulan suci berakhir dan pembatalan perjanjian damai dengan mereka. Dari penganuliran ayat-ayat perang defensif dengan Q.9/113:5 dan Q.9/113:29, jelas bahwa penguatan perintah perang tersebut berkaitan dengan perang ofensif.

c. Al-Haytamî, al-Nafrâwî, al-Zayla'î, al-Bâbartî, dan Ibn 'Âbidîn secara lebih tegas berkesimpulan bahwa fase akhir legislasi perang adalah perintah (kewajiban) berperang mutlak, yaitu perang defensif maupun ofensif, pada bulan suci atau bukan.

d. Ibn al-Jawzî berpendapat bahwa fase akhir legislasi perang adalah diwajibankannya perang secara kolektif (*fardu kifâyah*).

Atas dasar kronologi dan teori penganuliran, mereka menyimpulkan bahwa perang adalah kewajiban abadi yang berlaku hingga hari kiamat yang harus dilaksanakan minimal sekali setahun, sebagaimana al-Nafrâwî simpulkan:

> *Fuqahâ'* berpandangan bahwa *jihâd* tidak boleh ditinggalkan (wajib dilaksanakan) setiap tahun paling sedikit sekali. Itu artinya bahwa pemimpin harus mengerahkan sekelompok orang setiap tahun dan ia harus melibatkan diri bersama mereka, atau setidaknya menunjuk sebagai penggantinya orang yang ia percayai untuk mengajak dan menjadikan orang-orang kafir tertarik kepada Islam. Kemudian, ia harus memerangi mereka jika mereka enggan (menerima Islam), karena jika *jihâd* ini diabaikan lebih dari setahun akan menyebabkan musuh akan bersikap serakah terhadap kaum muslim. Jika dalam setahun diperlukan lebih dari sekali, tentu wajib dilaksanakan, karena *jihâd* adalah kewajiban secara kolektif, sehingga yang diwajibkan adalah yang sesuai dengan keperluan. Jika keadaan menghendaki penundaan *jihâd* karena lemahnya kondisi kaum muslim, atau karena

kurangnya bekal atau bantuan yang diperlukan dalam melaksanakan perang terhadap mereka, atau jalan yang menghubungkan ke tempat mereka terhalang, tidak ada bekal makanan, atau mengharapkan agar mereka mau masuk Islam, dan halangan-halangan lain, *jihâd* boleh ditunda, karena Nabi Muhammad saw. mengadakan perjanjian damai dengan Quraysh selama sepuluh tahun dan menunda perang terhadap mereka sampai mereka melanggar perjanjian damai, serta menunda perang terhadap kabilah-kabilah lain yang tidak terikat dengan perjanjian damai. Begitu juga, karena jika dengan menundanya bisa diharapkan adanya manfaat lebih besar daripada manfaat jika dipercepat, *jihâd* tentu harus ditunda. Jika tidak ditemukan yang menghalangi *jihâd*, dianjurkan memperbanyak *jihâd* tersebut.[20]

Tidak hanya di kalangan Mâliki, sebagaimana dinyatakan al-Nafrâwî di atas, melainkan juga di kalangan Hanafî, ayat pedang (Q.9/113:5) dijadikan dasar kewajiban *jihâd*. Kewajiban ini disimpulkan atas dasar adanya ayat-ayat lain sebagai penopang (Q.2/87:193, 216; Q.9/113:12, 36, 41) yang menyatakan bahwa makna umum "perangilah" dijelaskan (*takhsîs*) oleh ayat-ayat tersebut yang menunjukkan makna spesifiknya (*fardu*, yaitu menurut Hanafî adalah kewajiban yang ditunjukkan oleh *dalîl qat'î*). Meski demikian, pemaknaan ini sebenarnya bertentangan dengan konteks spesifik orang-orang *mushrik* yang boleh diperangi karena alasan pelanggaran perjanjian damai. Dengan argumen ini, ditolak pendapat al-Thawrî dan Ibn Shubrumah bahwa *jihâd* tidak fardu dan bahwa perintah dalam ayat tersebut hanya menunjukkan anjuran (*nadb*).[21] Bahkan, riwayat pendapat Ibu 'Umar yang juga

[20]Ahmad bin Ghanîm bin Sâlim al-Nafrâwî, *al-Fawâkih al-Dawânî*, vol. 2, 879. Lihat juga al-Ramlî, *Nihâyat al-Muhtâj*, vol. 8 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1984), 46.

[21]Kamâl al-Dîn ibu al-Humâm, *Sharh Fath al-Qadîr*, vol. 5 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 437.

menyatakan *jihâd* tidak fardu, jika terbukti otentik, harus di*ta*wîl menjadi "tidak *fardu 'ayn*", melainkan *fardu kifâyah*.[22] Itu artinya, *jihâd* dianggap tetap menjadi kewajiban yang berlaku permanen. Sebagaimana dikemukakan, Ibn 'Umar berpendapat bahwa *jihâd* harus dipahami atas dasar alasan yang mendasarinya, yaitu terjadinya penindasan (*fitnah*), sehingga *jihâd* hanya bersifat kondisional yang akan berakhir jika penindasan berakhir.[23] Bahkan, ia memarahi orang yang memasukkan *jihâd* sebagai salah satu rukun Islam.[24]

Dalam konteks itu, munculnya formulasi *jihâd* sebagai kewajiban permanen didorong oleh justifikasi kronologi dan teori penganuliran tersebut. Dengan kronologi, tidak ada satu penulis pun yang membantah bahwa fase akhir dan final dari legislasi tersebut adalah kewajiban perang, baik secara ofensif maupun mutlak, sebagai *fardu 'ayn* atau *fardu kifâyah*. Sedangkan, dengan teori penganuliran, kewajiban pada fase akhir legislasi tersebut tidak hanya merupakan ketentuan yang bersifat final, melainkan juga tidak bisa lagi dianulir lagi, karena para penulis ini menganut *naskh* konvensional yang mempunyai karakter "regresif" dari segi waktu, atau "linear" dari segi gerakannya, yaitu menuju ke satu titik final, atau membatalkan yang terdahulu (*mu'aqqib li al-sâbiq*, meminjam ungkapan al-Biqâ'î). Hal ini berbeda dengan teori penundaan (*naṣ*) yang berkarakter "progresif", yaitu berorientasi ke depan dengan ketentuan dan bergerak "sirkular", yaitu masih mempertimbangkan hukum yang pernah ditunda (*mudâwil li al-mukhkhar*).[25]

Argumen dari ayat melalui teori penganuliran tersebut diperkuat dengan hadîth yang menyatakan bahwa *jihâd* tetap berlaku sampai hari kiamat sejak Nabi diutus hingga terbunuhnya *dajjâl*, tidak akan berubah karena perubahan kondisi politik yang adil atau tidak.[26]

---

[22]Ibid., 437.

[23]Ibn Kathîr, *Tafsîr Ibn Kathîr*, vol. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), 228-229.

[24]Abû 'Ubayd, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Kitâb wa al-Sunnah*, ed. Mustafâ 'Abd al-Qâdir 'Atâ (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 2006), 162.

[25]al-Biqâ'î, *Nazm al-Durar*, vol. 2 (Cairo: Dâr al-Kitâb al-Islâmî, t.th.), 95.

[26]Lihat, misalnya, Fahkr al-Dîn 'Uthmân bin 'Alî al-Zayla'î, *Tabyîn al-Haqâiq*, vol. 3, 241.

Menurut Ibn Amîr al-Hâjj (w. 879 H), hadîth tersebut memuat ungkapan eksplisit bahwa kewajiban *jihâd* tidak bisa dianulir.[27] Di kalangan ulama Hanafî, hadîth *âhâd* ini menjadi penopang terhadap ayat perang yang, karena *qat'î*, bisa dijadikan dasar kesimpulan bahwa *jihâd* adalah fardu. Penulis *Mirqât al-Mafâtîh*, setelah mengutip banyak uraian dalam *Fath al-Qadîr*, sebagaimana diuraikan di atas, menegaskan bahwa hadîth ini hanya menunjukkan *jihâd* adalah wajib, sedangkan argumen *jihâd* sebagai fardu adalah ayat-ayat perang di atas (Q.2/87:193, 216; Q.9/113:5, 12, 36, 41) yang tidak teranulir oleh ayat lain.[28] Itu artinya bahwa konsep fiqh tentang *jihâd* sebagai kewajiban permanen, meski dalam kondisi politik yang tiran terhadap rakyat, menunjukkan kondisi politik yang mendesak yang menghendaki kaum muslim menghadapi non-muslim sebagai musuh bersama.

Balikan, Ibn Qudâmah (w. 620 H), seorang tokoh Hanbalî dalam *al-Mughnî*, mengemukakan sebuah hadîth "Sesungguhnya Allah benar-benar menguatkan agama ini dengan orang yang berbuat dosa" (*inna Allah layuayyidu hâdhâ al-dîn bi al-rajul al-fâjir*). Menurut Ibn Qudâmah, yang penting adalah bahwa seorang pemimpin perang memiliki rasa keprihatinan dan pengetahuan baik tentang kondisi kaum muslim, meski ia diketahui meminum minuman keras sekalipun. Hal itu karena perbuatan dosa tersebut hanya menjadi tanggung-jawabnya sendiri.[29] Akan tetapi, tentu

---

[27]Ibn Amîr al-Hâjj, *al-Taqrîr wa al-Tahbîr* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1996), 196. Lihat juga Sa'd al-Dîn Mas'ûd bin 'Umar al-Taftâzânî, *Sharh al-Talwîh 'alâ al-Tawdîh li Matn al-Tanqîh fî Usûl al-Fiqh*, ed. Zakariyâ 'Umayrât (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1996), 233.

[28]Al-Malâ 'Alî al-Qârî, *Mirqât al-Mafâtîh Sharh Mishkât al-Masâbîh*, vol. 11, 421, dalam www.almeshkat.net/books/index.php. Hadîth ini adalah riwayat al-Daylamî dari Anas. Lihat 'Alâ al-Dîn 'Alî bin Hisâm al-Dîn al-Muttaqî al-Hindî al-Burhânfûrî, *Kanz al-'Ummâl fî Sunan al-Aqwâl wa al-Af'âl*, vol. 4, ed. Bakrî Hayânî (Beirut: Muassasat al-Risâlah, 1981 M/ 1401 H), 314. Dalam sumber lebih terpercaya, hadîth yang dikutip: "*al-khayl ma'qûd fî nawâsihâ al-khayr ilâ yawm al-qiyâmah al-ajr wa al-maghnam*." Lihat al-Bukhârî, *al-Jâmi' al-Sahîh*, vol. 3 (Beirut: Dâr Ibn Kathîr, 1987), 1048.

[29]Ibn Qudâmah, *al-Mughnî*, vol. 13, ed. 'Abdullâh 'Abd al-Muhsin al-Turkî dan 'Abd al-Fattâh Muhammad al-Hulw (Riyâd: Dâr 'Âlam al-Kutub, 1997), 14.

pandangan fiqh ini melemahkan moralitas. Pengutipan hadîth ini juga berada di luar konteks sesungguhnya.[30] Jelas bahwa berbagai konteks historis-politis, terutama perang Salib, lebih berpengaruh dalam perumusan fiqh seperti ini, yaitu fiqh yang mempertimbangkan kondisi darurat dan prioritas yang menempatkan persoalan perang menghadapi musuh sebagai prioritas utama dibandingkan moralitas pemimpin.

Kronologi, teori penganuliran, alasan teologis, analisis kebahasan, dan konteks historis-politis menjadi faktor-faktor yang saling mendukung yang mengkondisikan formulasi *jihâd* sebagai kewajiban permanen tersebut, sehingga para *usûlîyûn* dan *fuqahâ'* tidak bisa lagi membedakan antara "sarana" (*wasîlah, wâsitah*) dan "tujuan" (*maqsad, ghâyah*). Al-Zarkashî (w. 794 H), sebagaimana disinggung, menyatakan bahwa *jihâd* memang merupakan kewajiban, tapi tidak melebihi dari statusnya sebagai sarana (*fardîyat al-wasâ'il*), bukan sama sekali sebagai tujuan (*fardîyat al-maqâsid*).[31] Dengan menjadikan sarana sebagai tujuan, perang dianggap permanen. Akan tetapi, al-Bazdawî (w. 482 H), juga seorang Hanafî, mengatakan bahwa *jihâd* bertujuan untuk "mengangkat agama Islam" (yang sebenarnya bermakna memunculkan Islam sejajar dengan agama lain dalam penyebarannya secara natural), "tapi sarana di sini adalah yang dituju."[32]

Meskipun *jihâd* diformulasikan sebagai kewajiban perang permanen, tidak berarti bahwa perang harus bersifat kontinu, tidak berhenti. Tidak hanya karena kewajiban-kewajiban agama bisa terlaksana dengan cara damai, melainkan juga karena hubungan dengan musuh tidak selalu dengan konflik konstan. Dalam fiqh kemudian berkembang ajaran *jihâd* sebagai "keadaan permanen perang", bukan perang terus-menerus. Dalam konteks ini, penguasa diharuskan menyiapkan kekuatan militer untuk menghadapi situasi

---

[30]Lihat lebih lengkap dalam al-Bukhârî, *al-Jâmi' al-Sahih*, vol. 3, 1114.

[31]Shihâb al-Dîn al-Alûsî, *Sufrat al-Zâd li Safarat al-Jihâd*, 6-7, manuskrip (MS) dalam www.mostafa.com.

[32]'Alî bin Muhammad al-Bazdawî, *Usûl al-Bazdawî* (*Kanz al-Wusûl ilâ Ma'rifat al-Usûl*) (Tp: Matba'at Jâwid Bâris, t.th.), 305.

perang mendadak. Penggeseran ajaran *jihâd* dalam fiqh juga dilakukan untuk menyesuaikan dengan kondisi hidup, seperti aturan tentang perjanjian damai.[33]

2. *Jihâd* Sebagai Media Penyebaran Islam.

Dalam persoalan pelaksanaan *jihâd* setiap tahun, terdapat perbedaan pendapat di kalangan *fuqahâ'*. Al-Râfi'î (w. 623 H) dalam *al-'Azîz* mengemukakan alasan al-Shâfi'î yang mendasarkan ketentuan tersebut pada praktik perang yang dipimpin Nabi (*ghazwah*) dan pemungutan *jizyah* dilaksanakan setiap tahun.[34] Dalam menyikapi pendapat ini, al-Râfi'î menganggap pandangan *fuqahâ'* tersebut tidak bersifat mutlak, karena hal ini hanya faktor kebiasaan dan ia memilih ketentuan para tokoh *usûl al-fiqh* (*masâlik al-usûlîyîn*) berikut:

> *Jihâd* adalah dakwah kekerasan (*da'wah qahrîyah*), maka wajib dilaksanakan sesuai kemampuan, sehingga tidak tersisa lagi, kecuali hanya muslim atau orang yang berdamai (*musâlim*), tidak mesti hanya sekali dalam setahun, jika mungkin lebih, yang penting kewajiban tersebut tidak terabaikan.[35]

Memang, tidak semua *fuqahâ'* menerima ketentuan ini.[36] Namun, penolakan terjadi hanya terkait dengan pernyataan tentang anjuran ber*jihâd* lebih sekali dalam setahun. Sedangkan, pernyataan

---

[33]Majid Khadduri, *War and Peace*, 67.

[34]al-Râfi'î mencatat bahwa perang-perang dilakukan oleh Nabi setiap tahun terbukti dari rangkaian perang-perang berikut: Badr (2 H), Uhud (3 H), Dhât al-Riqâ' (4 H), Khandaq (5 H), Ghazwah Banî al-Nadîr dan al-Muraysî' (6 H), *Fath* Khaybar (7 H), *Fath* Makkah (8 H), dan Tabûk (9 H). Lihat al-Râfi'î, *al-'Azîz Sharh al-Wajîz* (*al-Sharh al-Kabîr*), vol. 11, ed. al-Shaykh 'Alî Muhammad Mu'awwad dan al-Shaykh 'Âdil Ahmad 'Abd al-Mawjûd (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1997 M/ 1417 H), 346-351. Lihat juga Zakarîyâ al-Ansârî, *Asnâ al-Matâlib*, vol. 4, ed. Muhammad Muhammad Tâmir (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 2000), 175-176.

[35]al-Râfi'î, *al-'Azîz Sharh al-Wajîz* (*al-Sharh al-Kabîr*), vol. 11, 351. Lihat juga dalam al-Nawawî, *Rawdat al-Tâlibîn*, vol. 10 (Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 1405 H), 209.

[36]Lihat, misalnya, Ibn Hajar al-Haytamî, *Tuhfat al-Muhtâj* (margin), dalam 'Abd al-Hamîd al-Sharwânî, *Hawâshî Tuhfat al-Muhtâj bi Sharh al-Minhâj*, vol. 9, 213.

bahwa *jihâd* adalah dakwah kekerasan tidak diketahui adanya penolakan. Ini menjadi bukti pandangan penting *usûlîyûn* tentang *jihâd*, meski pun, sepengetahuan penulis, tidak atau belum ditemukan pembakuan pada level *usûl al-fiqh* seperti ini dalam literatur-literatur *usûl al-fiqh* non-Shâfi'î.

Sebagaimana al-Nafrâwî dari Mâlikî, Shihâb al-Dîn al-Qarâfî (w. 684 H) dari aliran Shâfi'î dalam *Sharh Tanqîh al-Fusûl fî al-Usûl* juga menganggap *jihâd* sebagai metode penyebaran Islam. Ia menganggap bahwa ayat-ayat perjanjian damai telah dianulir oleh ayat pedang.[37]

> Argumen mayoritas adalah bahwa fundamen-fundamen (keyakinan-keyakinan) agama adalah penting lagi agung. Oleh karena itu, Allah ta'âlâ membuat ketentuan tentang kebolehan memaksa dalam soal fundamen-fundamen tersebut, bukan soal yang lain, sehingga dilakukan pemaksaan untuk masuk Islam dengan pedang, perang, pembunuhan, pengambilan harta dan keturunan. Itu adalah pemaksaan teragung.[38]

Di samping itu, al-Qarâfî juga mengatakan bahwa di antara perang yang dimaksudkan untuk mengagungkan Allah ta'âlâ adalah membunuh orang-orang kafir dengan tujuan menghapus *kufr* dari hati mereka dan merusak salib.[39] Di antara perang dengan tujuan memusnahkan, menurutnya, adalah perang melawan orang-orang zalim untuk menolak kezaliman mereka, memotong asal kerusakan mereka, menghancurkan rumah-rumah mereka, menebang pohon-pohon mereka, dan membunuh binatang-binatang mereka jika menjadi penghalang perang terhadap mereka, serta menghancurkan sarana-sarana maksiat, seperti berhala dan alat-alat permainan (*malâhî*).[40]

---

[37]Shihâb al-Dîn al-Qarâfî, *Sharh Tanqîh al-Fusûl fi al-Usûl*, 108.
[38]Ibid.
[39]Ibid
[40]Ibid

Persoalan teologis yang dihadapi oleh para *usûliyûn* yang membenarkan *jihâd* sebagai metode penyebaran Islam adalah sah kah keimanan seseorang yang dipaksa masuk Islam Al-Bazdawî dalam karya *usûl al-fiqh*nya berargumen bahwa pengakuan dengan lisan yang berkaitan dengan pembenaran dalam hati adalah rukun dalam menentukan keberimanan seseorang. Pengakuan lisan tersebut pada dasarnya hanyalah indikasi pembenaran hati, tapi kemudian menjadi rukun sebagaimana berlaku dalam ketentuan-ketentuan hukum di dunia (transaksi) dan di akherat (keyakinan). Atas dasar ini, jika seorang kafir dipaksa untuk beriman, kemudian menyatakan beriman, keimanannya sah karena salah satu rukun tersebut ada, yaitu pengakuan lisan. Hal ini berbeda dengan pemaksaan seorang muslim untuk keluar dari agamanya. Ia tetap dianggap beriman.[41] Logika yang mendasari argumen dalam dua kasus ini tampak tidak konsisten, karena sebagaimana pada kasus murtad, seharusnya keberimanan yang dipaksa adalah juga tidak sah, karena keyakinan adalah persoalan penghayatan hati.[42]

Munculnya pandangan fiqh tentang *jihâd* sebagai metode penyebaran Islam karena didasarkan atas kronologi dan teori penganuliran. Pertama, berdasarkan kronologi, semua penulis yang dipetakan di atas sepakat bahwa ayat-ayat perintah dakwah secara damai hanya merupakan fase awal. Para *fuqahâ'* menerima penjelasan dalam tafsir, terutama atas dasar penjelasan Ibn 'Abbâs, bahwa dakwah tersebut hanya berlaku di fase awal Islam di Makkah.

Kedua, ayat perintah memaafkan (*âyât al-'afw wa al-safh*) atas perlakuan buruk orang-orang kafir Makkah, ayat perintah tidak menghiraukan (tidak memusuhi) mereka (*âyât al-i'rad*), dan ayat perintah dakwah secara damai, yaitu dengan *hikmah*, nasihat yang baik, dan perdebatan dengan cara yang terbaik dianggap telah dianulir oleh ayat-ayat perang yang turun sesudahnya. Ayat-ayat yang umumnya yang dirujuk adalah "maka maafkanlah (mereka)

---

[41]al-Bazdawî, *Usûl al-Bazdawî*, 305.

[42]Lihat Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: Text, Translation, and Commentary* (Beirut: Dâr al-'Arabiyah li al-Tibâ'ah wa al-Nashr wa al-Tawzî', 1968), 103.

dengan cara yang baik" (Q.15/54:85), "maka sampaikanlah secara terang-terangan segala apa yang diperintahkan dan berpalinglah dari orang-orang *mushrik*" (Q.15/54:94), dan "serulah kepada jalan Tuhanmu dengan *hikmah*, nasihat yang baik, dan bantahlah mereka dengan cara yang terbaik" (Q.16/70:125).

Pandangan yang tampak ekstrem dalam konteks ini dikemukakan oleh al-Kâsânî bahwa ayat pedang (Q.9/113:5) adalah rujukan kebolehan memerangi orang-orang kafir secara ofensif, meski sebelumnya dakwah tidak pernah disampaikan kepada mereka, karena ayat tersebut menganulir fase-fase awal, seperti larangan berperang pada bulan-bulan suci.[43]

Argumen penganuliran ini tampak dipengaruhi kuat oleh riwayat-riwayat penganuliran ayat-ayat tersebut yang berkembang dalam tafsir, terutama yang berasal dari Ibn 'Abbâs, seperti melalui karya Abû 'Ubayd dan al-Baghdâdî maupun penafsiran-penafsiran Ibn 'Abbâs yang terpencar yang kemudian dikompilasi tafsir awal, seperti al-Tabari. Penganuliran ayat pemberian maaf atas perlakuan kasar orang-orang kafir Makkah terhadap Nabi (Q.5/112:13/ Q.3/89:159;[44] Q.2/87:109), ayat perintah tidak menghiraukan mereka (Q.7/39:199), perintah dakwah dengan cara damai (Q.29/85:46), dan kebebasan beragama (Q.109/18:6)[45] memiliki alur yang sama dengan penganuliran ayat-ayat semaknanya yang dikemukakan oleh para *fuqahâ*. Enam ayat (Q.15/54:94, Q.109/18:6, Q.24/102:54, Q.5/112:99, Q.6/55:68, dan Q.6/55:108) dari ayat-ayat yang dirujuk oleh al-Shâfi'î merupakan ayat-ayat yang dikenal teranulir dalam literatur-literatur *naskh*. Dari urutan ayat-ayat yang disusun kita bisa membedakan tiga fase dawah damai di Makkah: (1) fase awal ketika Nabi diperintahkan menyampaikan misi kenabian dan jaminan perlindungan dari perlakuan buruk orang-orang kafir Makkah, (2) fase ketika sudah terjadi hambatan dakwah, tapi tetap tidak ada perintah untuk berperang dan juga tidak ada perintah menjauhi

---

[43] al-Kâsâni, *Badâ'i' al-Sanâ'i'*, vol. 7, 100.

[44] Lihat kompilasi Abû 'Ubayd sebagaimana dikemukakan pada bab 3.

[45] Lihat kompilasi 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî sebagaimana dikemukakan pada bab 3.

mereka, (3) fase ketika ada perintah untuk menjauhi mereka. Momen-momen ini adalah apa yang sering dikutip oleh para *mufassir* sebagai "fase awal Islam" (*fî baḍ al-Islâm*) dari keterangan Ibn 'Abbâs. Pada fase kedua, al-Shâfi'î mencatat titik keputus-asaan dakwah Nabi dan pernyataan ayat bahwa mereka tidak akan beriman juga, hingga ditunjukkan mukjizat inderawi (*hissî*) (Q.17/50:90-93, Q.14/72:97).[46]

Adanya penjelasan tentang keputus-asaan ini kemudian ditemukan juga pada penjelasan al-Kayâ al-Harâsî, seorang *mufassir* ayat-ayat hukum beraliran Shâfi'î, yang dijadikannya sebagai titik-tolak penganuliran ayat-ayat damai. Momen ini, menurutnya, adalah momen ketika kaum muslim masih lemah, sedangkan penolakan dan penindasan terjadi semakin intensif. Keadaan mereka di Madinah lebih baik dan menjadi kekuatan seimbang. Perubahan ini yang menyebabkan ayat-ayat dakwah dengan cara damai dianggap tidak berlaku lagi.[47]

Dalam *Tuhfat al-Muhtâj*, al-Haytamî membantah pendapat al-Zarkashî yang mengatakan bahwa *jihâd* adalah kewajiban sebagai sarana, bukan tujuan. Menurut al-Zarkashî, mengemukakan argumen sebagai sarana lebih diutamakan daripada menggunakan kekuatan fisik, karena tujuannya adalah memberi hidayah. Kritik al-Haytamî pada dasarnya memuat empat hal. Pertama, pernyataan al-Zarkashî bahwa tujuannya adalah untuk memberi hidayah, menurut al-Haytamî, menunjukkan bahwa *jizyah* tidak mesti bisa diterima.[48] Al-Haytamî dalam hal ini ingin menegaskan bahwa *jizyah* tidak bisa dianggap sebagai pengganti (alternatif), atau bahkan pengakuan kekufuran mereka.[49] Hal ini karena bagi kalangan ulama

---

[46]al-Shâfi'î, *Ahkâm al-Qur'ân*, vol. 2, 8-10.

[47]al-Kayâ al-Harâsî, *Ahkâm al-Qur'ân*, vol. 3 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1983), 163.

[48]Ibn Hajar al-Haytamî, *Tuhfat al-Muhtâj* (margin), dalam 'Abd al-Hamîd al-Sharwânî, *Hawâshî Tuhfat al-Muhtâj bi Sharh al-Minhâj*, vol. 9, 211.

[49]Ibid., 274-275.

Shâfi'î, alasan *jihâd* adalah *kufr*. Kedua, menurutnya, penggunaan argumen dianggap tidak efektif, karena jarang sekali, bahkan mustahil, orang-orang kafir akan beriman dengan penjelasan argumen. Pernyataan ini, seperti halnya pada al-Shâfi'î dan al-Kayâ al-Harâsî, menunjukkan keputus-asaan dan dominasi logika kekuatan. Ketiga, seringnya perang pada masa Nabi, yaitu dua puluh tujuh *ghazwah* dan tiga puluh delapan *sariyah*. Perujukan ke "kuantitas" perang seperti ini, dengan mengabaikan latarbelakang peristiwa sesungguhnya dan sejumlah perjanjian damai yang gagal, sering menjadi perujukan tidak utuh. Keempat, untuk menopang argumen ini, ia mengemukakan ayat-ayat *jihâd* yang turun dalam proses kronologis hingga berakhir pada fase akhir, di mana *jihâd* menjadi kewajiban perang mutlak dengan mengacu kepada Q.9/113:36 dan Q.9/113:41 yang disebutnya sebagai ayat pedang. Dengan argumen ini, al-Haytamî berkesimpulan, "sepertinya *jihâd* adalah tujuan, bukan sarana" (*wa kaanna al-jihâd maqsûd, lâ wasîlah*).[50]

B. Interrrelasi Penganuliran Ayat-ayat Damai, *Jihâd*, dan Konsep-konsep Terkait

1. Dikotomi *Dâr al-Islâm* dan *Dâr al-Harb*

Meski tidak ada definisi baku yang disepakati oleh para *fuqahâ'* tentang dua istilah ini, karakteristik mendasarnya adalah sebagai berikut. Pertama, sebuah wilayah yang ditaklukan dan diperintah oleh kaum muslim. Al-Sarakhsî merekam pendapat Abû Yûsuf dan al-Shaybânî bahwa suatu wilayah menjadi milik suatu kelompok jika wilayah tersebut ditaklukan dengan kekuatan mereka dan berfungsinya kepemimpinan yang mengatur wilayah tersebut.[51] Secara eksplisit, al-Sarakhsî mengatakan, "orang-orang non-muslim adalah penduduk daerah mereka masing-masing, sesuai dengan kekuatan pertahanan yang mereka miliki". Karakteristik ini berkaitan dengan klaim kepemilikan wilayah. Atas dasar ini, al-Nawawî (w.

[50]Ibid., 211.

[51]Muhammad Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, 86.

676 H) dalam *al-Majmû'* mengklasifikasikan *dâr al-Islâm* menjadi dua: (1) wilayah yang sejak semula dimiliki dan dibangun oleh kaum muslim, seperti Kûfah, Basrah, Baghdad, Cairo, dan Tunis, dan wilayah yang sebelumnya dikuasai oleh kelompok non-muslim, kemudian direkonstruksi oleh kaum muslim, seperti Iskandariyah, Damaskus, Damanhur, dan Quds; (2) wilayah yang dikuasai oleh kaum muslim, tapi penduduknya masih mempertahankan agama mereka.[52] *Dâr al-kufr* bisa dibedakan menjadi dua, yaitu wilayah kaum muslim yang kemudian dikuasai oleh non-muslim, seperti Palestina, dan wilayah yang memang tidak pernah dikuasai oleh kaum muslim, seperti Andalus.[53]

Kedua, penerapan hukum Islam. Penerapan hukum Islam adalah konsekuensi dari adanya kedaulatan dan penguasaan terhadap suatu wilayah, sehingga larangan, seperti mendirikan gereja dan memelihara babi, bertolak dari "kepemilikan" eksklusif terhadap wilayah.[54] Menurut al-Dabûsî, perbedaan wilayah hanya dibedakan dengan penerapan hukum dan berjalannya kepemimpinan. Patokan ini juga berlaku antar wilayah Islam.[55] Di kalangan *fuqahâ*, *dâr al-Islâm* umumnya dimaknai sebagai "negara atau wilayah yang masuk dalam kedaulatan dan pemerintahan kaum muslim, di mana mereka mampu menunjukkan keislaman mereka dan kekuatan menahan serangan musuh, baik hal ini terwujud dengan penguasaan secara damai maupun perang, atau cara lain yang serupa."[56] Dari perspektif definisi negara modern, al-Bûtî menganggap *dâr al-Islâm* memenuhi salah satu dari tiga unsur (wilayah, penduduk, dan kedaulatan) negara.[57] Di kalangan *fuqahâ*, setidaknya Hanafiyah, disepakati bahwa *dâr al-kufr* dianggap telah menjadi *dâr al-Islâm* jika hukum

---

[52]al-Nawawî tidak mengemukakan contoh-contohnya yang relevan untuk wilayah yang dikuasai oleh kaum muslim, namun penduduknya tetap mempertahankan agamanya semula. Al-Nawawî, *al-Majmû'*, vol. 16 (Jeddah: Maktabat al-Irshâd, t.th.), 204-205.

[53]Ibid., vol. 15, 286. Lihat juga Majid Khadduri, *War and Peace*, 157-161.

[54]Lihat, misalnya, Ibn Qudâmah, *al-Mughnî*, vol. 13, 240.

[55]Muhammad Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, 88.

[56]Muhammad Sa'îd Ramadân al-Bûtî, *al-Jihâd fî al-Islâm*, 80.

[57]Lihat ibid., 74-92.

Islam diterapkan di dalamnya.[58] Tempat di mana kasus hukum muncul, bagi para *fuqahâ*, mempengaruhi keputusan hukum. Hal ini juga berlaku di kalangan tokoh aliran fiqh lain. Di antara *fuqahâ* Shâfi'î, al-Mâwardî, misalnya, menjelaskan bahwa seorang muslim yang membunuh seseorang yang kemudian diketahui adalah muslim di *dâr al-kufr* secara tidak sengaja, tidak dikenakan *diyah*, melainkan hanya *kaffârah*. Q.4/92:92 yang menjadi dasarnya kemudian dipahami dalam pengertian bahwa memang "*dâr al-kufr* didasarkan atas hukum kebolehan" (*dâr al-kufr mawdû'ah 'alâ al-ibâhah*).[59] Uraian status kasus-kasus hukum yang muncul dalam dua wilayah seperti inilah yang mewarnai karya-karya awal *siyar*, seperti *al-Radd 'alâ Siyar al-Awzâ'î* Abû Yûsuf dan *Kitâb al-Siyar* al-Fazârî, dan masih mempengaruhi uraian *jihâd* dalam karya-karya fiqh sesudahnya.

Dalam kasus sebaliknya, yaitu *dâr al-Islâm* menjadi *dâr al-kufr*, *fuqahâ'* Hanafîyah berbeda pendapat. Menurut Abû Hanîfah sendiri, ada tiga standar, yaitu diterapkannya hukum non-muslim, bergabung ke *dâr al-kufr*, dan tidak ada lagi penduduk muslim atau *dhimmî*. Akan tetapi, menurutnya, standar utama dalam mengkategorisasikan wilayah adalah standar keamanan, bukan penerapan hukum Islam. Suatu wilayah dikategori *dâr al-Islâm* jika keamanan terjamin secara penuh bagi kaum muslim, dan hal ini terwujud jika wilayah tersebut menjadi milik mereka.[60] Dengan demikian, standar ini tidak hanya muncul dari idealisasi penerapan hukum Islam secara total, melainkan juga dari rasa terancam hidup di tengah komunitas lain. Para *fuqahâ'* awal umumnya merujuk ke sejarah interaksi muslim—non-muslim generasi awal pada masa Nabi yang diwarnai perang-perang. Dari uraian-uraian implikasi kategorisasi wilayah ini dalam hukum dalam karya-karya awal tentang *siyar*, tampak bahwa penerapan hukum menjadi standar

---

[58]al-Kâsânî, *Badâ'i' al-Sanâ'i'*, vol. 7, 130.

[59]Abû al-Hasan al-Mâwardî, *al-Hâwî al-Kabîr*, vol. 14 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 415.

[60]al-Kâsânî, *Badâ'i' al-Sanâ'i'*, vol. 7,130.

ideal yang kemudian ingin dituju. Sedangkan, standar keamanan hanya standar minimal.

Munculnya dikotomi *dâr al-Islâm* dan *dâr al-kufr*, seperti halnya penganuliran ayat-ayat damai, bertolak dari peristiwa *hijrah* Nabi dari Makkah ke Madinah, seperti tampak jelas dari penjelasan al-Shâfi'î. Menurut Ibn Qayyim al-Jawzîyah (w. 751 H), tempat *hijah* Nabi (*dâr al-hijrah*), yaitu Madinah, pada masa Nabi adalah *dâr al-Islâm*, sehingga ketika penduduk suatu wilayah masuk Islam, negeri tersebut menjadi wilayah Islam.[61] Ibn Hazm (w. 456 H) mengatakan, "setiap tempat selain Madinah adalah wilayah perang" (*thaghr*, *dâr harb*, *maghzâ jihâd*).[62] Oleh karena itu, standar dikotomisasi tersebut bukan sekadar keamanan dan penerapan hukum Islam, melainkan standar akidah sebagai dasarnya.

Standar dalam fiqh lama ini masih diikuti bahkan oleh para pemikir modern, seperti Abû al-A'lâ al-Mawdûdî, 'Abd al-Karîm Zaydân, dan 'Abd al-Wahhâb Khallâf. Padahal, jika rujukan sejarahnya adalah idealisme masyarakat Madinah, perjanjian perdamaian yang menjadi dasar masyarakat ini, antara lain, menyebutkan, "Sesungguhnya Yahudi Banî 'Awf adalah satu ummat dengan orang-orang mukmin. Yahudi berhak menganut agama mereka, begitu kaum muslim berhak menganut agama mereka". Di samping itu, meskipun *dâr al-Islâm* semula berkaitan dengan Madinah tempat hijrah kaum muslim awal, tidak berarti istilah yang sama bisa diterapkan kepada setiap wilayah yang di dalam diterapkan shariat Islam, karena perbedaan-perbedaan antara Madinah dan wilayah lain.[63]

Meski tokoh-tokoh Hanafî, seperti al-Sarakhsî, mendefinisikan *dâr al-Islâm* sebagai daerah kekuasaan muslim di mana mereka aman di dalamnya dan al-Kâsânî menyebutkan *dhimmî* termasuk warga

---

[61]Ibn Qayyim al-Jawzîyah, *Ahkâm Ahl al-Dhimmah*, vol. 1, ed. Yûsuf Ahmad al-Bakrî dan Shâkir Tawfîq al-'Ârûrî (Beirut: Dâr Ibn Hazm, Ramâdî li al-Nashr, 1997 M/ 1418 H), 89.

[62]Ibn Hazm, *al-Muhallâ bi al-Âthâr*, vol. 7 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 353.

[63]Fahmî Huwaydî, *Muwâtinûn, Lâ Dhimmiyûn* (Cairo: Dâr al-Shurûq, 1990 M/ 1410 H), 103-105.

negaranya, standar akidah yang diterapkan tetap menyisihkan mereka, dan wilayah tersebut tetap menjadi milik pemeluk Islam. Al-Shâfi'î pernah mengatakan bahwa dunia ini pada dasarnya satu wilayah saja. Namun, kalangan tokoh-tokoh aliran fiqh Shâfi'î, di samping *dâr al-Islâm* dan *dâr al-harb*, menambahkan *dâr al-'ahd* (wilayah perjanjian damai), di mana penduduknya yang mengadakan perjanjian damai harus membayar pajak (*kharâj*). Bahkan, Abû Hanîfah memasukkan *dâr al-'ahd* sebagai *dâr al-harb*. Dikotomi ini sebenarnya bukan *nass shar'î*, melainkan *ijtihâd* sebagai hasil pembacaan para *fuqahâ'* terhadap realitas yang sedang mereka hadapi, dengan menganalogikannya dengan idealisme masyarakat Madinah.[64]

Dikotomisasi wilayah ini berkaitan erat dengan dua tipe *jihâd*. Pertama, *jihâd* adalah sebuah upaya untuk mempertahankan *dâr al-Islâm* yang dianggap telah terwujud. Para *fuqahâ'* mengidealisasikan bertahannya sebuah wilayah, atau negara (*state*) menurut al-Bûtî dan Hamidullah, di mana atas dasar kesamaan iman secara eksklusif dikuasai oleh penguasa muslim dan dihuni oleh mayoritas penduduk muslim (kecuali hanya non-muslim sebagai *dhimmî* dengan *jizyah*) sehingga mereka tidak hanya merasa aman dari perasaan terancam (meski ukuran ini tampak sujektif ideologis), melainkan juga mereka bisa menerapkan hukum Islam secara total. Rujukan sejarahnya adalah idealisasi masyarakat yang dibangun oleh Nabi di Madinah yang disebut oleh Hamidullah sebagai negara-kota (*city-state*).[65] Masyarakat ini dianggap sebagai manifestasi dari konsep al-Qur'an tentang "masyarakat terbaik" (*khayr ummah*) yang pernah dirujuk

---

[64]Ibid., 106-108.

[65]Muhammad Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, 65. Istilah ini tampak bertolak dari keinginan untuk mengatakan bahwa praktik bermasyarakat atau bernegara Nabi sudah modern, bahkan untuk ukuran sekarang sekalipun. Namun, jika ingin membangun konsep hukum internasional dengan bertolak dari literatur-literatur fiqh dengan merujuk praktik awal ini, terutama karya al-Sarakhsî (yang dianggap pioner), konteks ideologis perumusan fiqh seperti ini menjadikan apa yang disebut hukum internasional tersebut tidak sepenuhnya kompatibel untuk ukuran sekarang (keadilan, kebebasan beragama, hak perlindungan jiwa, dsb.).

oleh al-Shâfi'î dan al-Sarakhsî sebagai dasar "filosofis" kewajiban *jihâd*, di mana segala bentuk kemungkaran, apalagi *shirk* sebagai pangkalnya, bisa dibasmi (Q.3/89:110).[66] Idealisasi semacam ini memunculkan *jihâd* sebagai upaya mempertahankan wilayah agar tetap menjadi *dâr al-Islâm*. Meski demikian, tipe *jihâd* ini akan memunculkan konflik perebutan klaim paling berhak dalam proses sejarah penaklukan wilayah.

Kedua, *jihâd* adalah sebuah upaya untuk mewujudkan *dâr al-Islâm* dari *dâr al-kufr*. Idealisasi mewujudkan sesuatu yang tidak ada menjadi ada ini menyebabkan *jihâd* sebagai ekspansi, perang ofensif, atau perang idealistik. *Jihâd* tidak hanya berkaitan dengan mempertahankan *dâr al-Islâm*, seperti diklasifikasikan oleh al-Nawawî di atas, melainkan juga merubah *dâr al-kufr* menjadi *dâr al-Islâm*. Dalam hal ini, *jihâd* untuk menguasai wilayah menjadi sarana islamisasi dengan kekerasan (*da'wah qahriyah*) yang dijustifikasi dengan penganuliran ayat-ayat damai dengan ayat pedang. Dalam konsep fiqh, *dâr al-Islâm* memang bisa dan legal diwujudkan dengan penaklukan bersenjata. Inilah salah satu alasan yang bisa menjelaskan mengapa ada trend di kalangan *fuqahâ'* untuk merujuk Q.2/87:193 dalam kronologi legislasi perang. Al-Shâfi'î merujuknya sebagai penganulir (*nâsikh*) ayat-ayat perang defensif pada fase ke-3, al-Sarakhsî merujuknya bersama Q.9/113:5 pada fase ke-3 (akhir), dan al-Zayla'î merujuknya setelah Q.9/113:5 pada fase ke-4. Hal itu karena ayat ini tampak dianggap berisi idealitas, yaitu perintah perang hingga tidak ada *shirk*, untuk membentuk sebuah wilayah eksklusif yang dihuni oleh kaum muslim. Sedangkan, *fuqahâ'* lain memahami bahwa idealitas tersebut termuat dalam berbagai ayat perintah perang, baik terhadap orang-orang *mushrik* maupun *Ahl al-Kitâb*.

---

[66] al-Shâfi'î, *Ahkâm al-Qur'ân*, vol. 2, 3-7; idem, *al-Umm*, vol. 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1990), 167-168; al-Sarakhsî, *al-Mabsût*, vol. 10, ed. Khalil Muhyiddin al-Mays (Beirut: Dâr al-Fikr, 2000), 3-4 (*kitâb al-siyar*).

2. *Al-Amr bi al-Ma'rûf wa al-Nahy 'an al-Munkar*: Kontrol Sistem Politik

Konsep ini memang muncul dari pemahaman terhadap sejumlah ayat al-Qur'an.[67] Bahkan, al-Shâfi'î menjadikannya sebagai karakteristik umat Islam sebagai "umat terbaik" (3/89:110) yang juga berkarakter "keras terhadap orang-orang kafir" (*ashiddâ' 'alâ al-kuffâr*). Sasaran utamanya adalah memberantas kekufuran (*kufr*), karena dianggap sebagai sumber segala bentuk kemungkaran (*munkar*).[68] Al-Sarakhsî mengatakan sebagai berikut:

Adapun penjelasan tentang cara berinteraksi dengan orang-orang *mushrik*, kami katakan, "Yang menjadi kewajiban adalah mengajak mereka ke agama (Islam) dan memerangi orang-orang yang menolak ajakan di antara mereka, karena sifat umat ini dalam kitab-kitab suci yang telah diturunkan adalah menyuruh melakukan yang *ma'rûf* dan mencegah yang *munkar*. Dengan sifat ini, mereka merupakan umat terbaik di antara umat-umat yang lain. Allah ta'âlâ berfirman, 'Kalian adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia' (Q.3/89:110). Pangkal dari hal yang *ma'rûf* adalah keimanan dengan Allah ta'âlâ. Oleh karena itu, setiap orang yang beriman berkewajiban menjadi penganjur dan pengajak untuk melakukan yang *ma'rûf* tersebut. Sedangkan, pangkal dari hal yang *munkar* adalah *shirk*, yang merupakan kebodohan dan pengingkaran terbesar, karena di dalamnya terkandung pengingkaran kebenaran tanpa *ta'wil*. Oleh karena itu, setiap orang yang beriman berkewajiban mencegahnya sesuai kemampuan yang dimilikinya."[69]

---

[67] Lihat misalnya Q 9/113:71, 112; Q.3/89:104; Q.7/39:157; Q.22/103:41; Q.31/57:17.

[68] Kata "*munkar*" semula bermakna sesuatu sesuatu yang terlintas di hati yang sebelumnya tidak tergambarkan, sehingga bagian dari ketidaktahuan. Kata bermakna sesuau yang dianggap buruk oleh akal atau agama. Sebaliknya, *ma'rûf* semula bermakna sesuatu yang diketahui dengan perenungan, karena diambil dari kata *ma'rifah*. Sesuatu yang nilai kebaikan diketahui dengan akal atau agama disebut *ma'rûf*. Lihat al-Râghib al-Isfahânî, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*, ed. Muhammad Sayyid Kaylânî (Cairo: Dâr al-Ma'rifah, t.th), 331, 505.

[69] al-Sarakhsî, *al-Mabsût*, vol. 10, 2.

Konsep ini tidak hanya menjadi dasar kontrol sosial (*social control*) keberagamaan masyarakat, melainkan juga kontrol terhadap sistem politik yang ada. Oleh karena itu, konsep ini tidak terpisah dari konsep *dâr al-Islâm* dan *dâr al-harb*, karena tujuan keduanya adalah sama, yaitu tegaknya hukum Islam yang dianggap hanya mungkin melalui sistem politik yang ada, atau bahkan bentuk negara.

Jika konsep ini diproyeksikan untuk membasmi *kufr*, itu artinya bahwa konsep ini menyentuh tidak hanya fiqh, melainkan juga teologi (*kalâm*). Menurut al-Îjî (w. 756 H/ 1355 M), seorang tokoh Ash'arîyah, kecuali Shî'ah Râfidah, semua teolog Islam menganggap *al-amr bi al-ma'rûf wa al-nahy 'an al-munkar* sebagai kewajiban kolektif (*fardu kifâyah*). Hanya saja, menurut *Ahl al-Sunnah*, khususnya Ash'arîyah, kewajiban tersebut didasarkan atas wahyu, tapi hanya isu *furû'*. Sedangkan, menurut Mu'tazilah, kewajiban tersebut didasarkan pertimbangan rasio dan dianggap sebagai isu *usûl*. Al-Îjî sendiri berpendapat bahwa status hukumnya tergantung materi persoalan yang dianjurkan atau dilarang.[70] Akan tetapi, perbedaan pendapat ini tidak berakibat melemahnya sikap terhadap orang-orang kafîr, karena di antara bentuk *munkar* adalah *kufr*. Dari perspektif fiqh, al-Qarâfî (Mâlikî) dalam *Anwâr al-Burûq* juga merinci status hukumnya, tapi ia mengaitkannya dengan perlawanan terhadap penguasa tiran yang disebut sebagai *jihâd* paling utama. Menurutnya, Nabi tidak membatasi hal yang dilawan berkaitan dengan persoalan *furû* atau *usûl*.[71] Itu artinya bahwa *jihâd* sebagai penerapan konsep ini juga dianggap sebagai *jihâd* paling utama jika hal yang dilawan adalah *kufr* penguasa. Menurut sebagian tokoh aliran fiqh Shâfi'î, meninggalkan kewajiban ini adalah dosa besar, bahkan, menurut Ahmad bin Hanbal, adalah kekufuran (*kufr*).[72] Menurut Ibn 'Aqîl, seorang Hanbalî, kewajiban ini menjadi bagian dari ketentuan-ketentuan pada agama-agama paling mendasar

[70]Adud al-Dîn al-Îjî, *Kitâb al-Mawâqif*, vol. 3 (Beirut: Dâr al-Jîl, 1997), 645.

[71]Shihâb al-Dîn al-Qarâfî, *Anwâr al-Burûq fî Anwâ' al-Furûq*, vol. 8, 439.

[72]Abd al-Rahman bin Muhammad bin bin 'Umar Bâ'alawi, *Bughyat al-Mustarshidîn* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), 535.

(*qawâ'id al-adyân*), karena menjadi misi yang diemban oleh para rasul.[73]

3. *Hijrah*: Transformasi Keagamaan dan Politik

Hijrah (berangkat, keluar, emigrasi, imigrasi, atau eksodus)[74] sering dikaitkan dengan peristiwa monumental berpindahnya Nabi dan para sahabat dari Makkah ke Yathrib (Madinah) pada tahun 1 H/ 622 M. Para *fuqahâ'* umumnya, sebagaimana dipetakan dalam kronologi legislasi perang, menjadikan *hijrah* ini sebagai peristiwa monumental bagi perubahan strategi dakwah Nabi dari persuasif ke represif. Peristiwa ini sering menjadi titik-tolak dalam perumusan berbagai rumusan fiqh, terutama tentang *jihâd*.

Kamus kosa-kata al-Qur'an yang bisa dianggap sebagai kamus awal, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*, yang ditulis oleh Râghib al-Isfahânî (w. 502 H) sudah memuat pemaknaan politis ini. Menurutnya, meski secara kebahasaan, *hijrah* adalah menjauhi sesuatu, baik dari fisik, ucapan, maupun hati (Q.4/92:34, Q.25/42:30, Q.73/03:10, Q.20/45:46, Q.74/04:5), pengertiannya yang jelas (*zâhir*) dari penggunaan turunan kata tersebut dalam beberapa ayat (Q.2/87:208, Q.59/101:8, Q.4/92:89,100) adalah "keluar dari *dâr al-kufr* ke *dâr al-îmân*", yaitu seperti *hijrah* dari Makkah ke Madinah.[75]

Hijrah dianggap merupakan kewajiban, meskipun masih diperdebatkan dalam hal kewajiban individual (*fardu 'ayn*) sepanjang masa (dikemukakan oleh Sa'îd ibn al-Musayyib), hanya pada awal Islam ketika terjadi perang (disebutkan oleh al-Mas'ûdî), atau kewajiban kolektif (*fardu kifâyah*) sebagaimana umumnya diyakini oleh para *fuqahâ*'.[76] Argumen yang sering dijadikan rujukan kewajiban *hijrah* tersebut adalah:

---

[73]Sebagaimana dikutip dalam Ibn Muflih al-Maqdisî, *Kitâb al-Furû'*, vol. 3, ed. 'Abdullâh bin 'Abd al-Muhsin al-Turkî (Beirut: Muassasat al-Risâlah, 2003 M/ 1424 H), 180.

[74]J. Milton Cowan (ed.), *Hans Wehr: A Dictionary of Modern Written Arabic* (Ithaca: Spoken Languange Services, Inc., 1976), 1019.

[75]al-Râghib al-Isfahânî, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*, 536-537.

[76]al-Nawawî, *al-Majmû'*, vol. 21, 116.

a. Q.4/92: 97

Sesungguhnya orang-orang yang diwafatkan malaikat dalam keadaan menganiaya diri sendiri, (kepada mereka) malaikat bertanya, "Dalam keadaan bagaimana kalian ini" Mereka menjawab, "Kami adalah orang-orang yang tertindas di muka bumi (Makkah)." Para malaikat berkata, "Bukankah bumi Allah itu luas, sehingga kamu dapat berhijrah ke sana" Orang-orang itu tempatnya adalah neraka Jahannam, dan Jahannam itu seburuk-buruk tempat kembali.

Menurut al-Tabarî, ayat ini berkaitan dengan orang-orang muslim Makkah yang tidak mau berhijrah bersama nabi, sedangkan mereka sanggup. Mereka kemudian ditindas dan dipaksa oleh orang-orang kafîr untuk ikut bersama mereka pergi ke perang Badr. Akhirnya, di antara mereka ada yang terbunuh dalam perang itu.[77] Ayat ini memang memuat fakta sejarah yang kemudian pada masa sesudahnya memunculkan alasan "perasaan terancam", sebagaimana dikemukakan Abû Hanîfah, yang masih mewarnai perumusan fiqh tentang *dâr al-Islâm* dan *dâr al-harb*, sehingga memunculkan doktrin *hijrah*.

b. Hadîth Nabi:

Aku berlepas diri dari setiap muslim yang tinggal di tengah orang-orang mushrik.[78]

Hadîth ini, menurut *tarjîh* al-Bukhârî, adalah *mursal*.[79] Konteksnya berkaitan dengan adanya sekelompok muslim yang

---

[77]al-Tabarî, *Jâmi' al-Bayân*, vol. 9, ed. Ahmad Muhammad Shâkir (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 2000), 100-111.

[78]Lihat, antara lain, al-Tabarânî, *al-Mu'jam al-Kabîr*, vol. 2, ed. Hamdî bin 'Abd al-Majîd (Mosul: Maktabat al-'Ulûm wa al-Hikam, 1983M/1404H), 203 (nomor 2264, 2265); Abû Dâwûd, *Sunan Abî Dâwûd*, vol. 2 (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabi, t.th.), 349 (nomor 2647); al-Tirmidhî, *Sunan al-Tirmidhî*, vol. 4, ed. Ahmad Muhammad Shâkir (Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâth al-'Arabî, t.th.), 155. Menurut keterangan Ibn Hajar al-'Asqalânî, al-Bukhârî menta*rjîh* bahwa hadîth ini *mursal*.

[79]Sebagaimana dikutip oleh Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Bulûgh al-Marâm min Adillat al-Ahkâm*, ed. Khâlid bin Dayfullâh al-Salâhî (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1003 M/ 1424 H), 371.

meminta perlindungan kepada Banî Khath'am. Ketika Nabi mengirim pasukan perang (*sariyah*) ke suku ini, sekelompok muslim tersebut meminta perlindungan dengan sujud. Namun, perang yang dengan cepat berkecamuk menyebabkan sebagian kaum muslim tersebut terbunuh secara tidak sengaja oleh pasukan muslim yang menyerang.[80] Dengan dua argumen yang meski konteksnya spesifik ini, para *fuqahâ'* mengangkat kasus sejarah yang kondisional ini dan tidak selalu berlaku sekarang ke tingkat normatif dengan memberlakukannya pada semua keadaan muslim di negeri non-muslim.

Secara kronologis, menurut al-Shâfi'î, legislasi kewajiban *hijrah* dari *dâr shirk* ke *dâr al-Islâm* melalui tiga fase: (1) dilarang ketika kondisi kaum muslim masih lemah; (2) dibolehkan sebagai jalan keluar (Q.4/92:100) dengan *hijrah* ke Ethiopia, lalu ke Yathrib, dan sebagian mereka masih dibolehkan tinggal di Makkah; (3) diwajibkan setelah *jihâd* (perang) dibolehkan (Q.59/101:8, Q.9/113:100, Q.24/102: 22). Jadi, *hijrah*, menurutnya, adalah salah satu dari bentuk *"jihâd"* (*ahad al-jihâdayn*) sebelum *jihâd* sebagai perang ofensif dibolehkan.[81] Karena konteks historis adanya penindasan yang melatarbelakangi kebolehannya, *hijrah*, menurutnya, hanya wajib bagi muslim yang tertindas di *dâr shirk*, sedangkan ia mampu berhijrah.[82] Dalam hal kebolehan untuk berhijrah atau tidak, al-Shâfi'î merujuk fakta bahwa al-'Abbâs bin 'Abd al-Mutallib, setelah masuk Islam, tinggal di Makkah dan menyuruh para prajuritnya untuk mengatakan kepada orang yang masuk Islam, "Jika kalian berhijrah, kalian memiliki hak yang juga dimiliki oleh migran muslim (*muhâjirîn*), dan jika kalian bertahan, kalian seperti orang-orang Arab lain."[83] Menurut al-Sarakhsî, *jihâd* hanya wajib sebelum *fath* Makkah (*lâ hijrah ba'd al-fath*), karena kepentingan perjuangan Islam.[84]

---

[80]al-Bayhaqi, *al-Sunan al-Kubrâ*, vol. 8, 130-131 (nomor 16911, 16912, 16513).

[81]al-Shâfi'î, *Ahkâm al-Qur'ân*, vol. 2, 3-7; idem, *Kitâb al-Umm*, vol. 2, 168-169.

[82]al-Shâfi'î, *Kitâb al-Umm*, vol. 2, 169-170.

[83]Ibid., 170.

[84]al-Sarakhsî, *al-Mabsût*, vol. 5, 6.

Meski demikian, al-Mâwardî (w. 450 H/ 1059 M) dan al-Nawawî (w. 676 H) dari aliran fiqh Shâfi'î berupaya mengurai persoalan ini dengan membedakan tiga keadaan. Pertama, *hijrah* menjadi wajib dalam keadaan tertindas seperti kasus yang disebut terakhir ini. Kedua, *hijrah* menjadi sunnat dalam kasus seperti al-'Abbâs bin 'Abd al-Mutallib. Ketiga, *hijrah* menjadi keringanan jika yang bersangkutan tidak mampu melakukannya.[85] Meski persoalan tersebut telah diuraikan seperti ini, mayoritas *fuqahâ* tetap menganggap bahwa *hijrah* dari *dâr al-kufr* ke *dâr al-Islâm* adalah merupakan kewajiban, terutama bagi seorang muslim yang mampu berhijrah dan tidak mampu "menunjukkan agamanya" (*izhâr al-dîn*, istilah mengacu ke Q.9/113:33) di *dâr al-kufr*, atau orang yang mampu menunjukkan kebenaran di *dâr al-Islâm*, tapi tidak mendapat sambutan.[86] Penjelasan tiga keadaan tersebut juga dikemukakan oleh Ibn Qudâmah (Hanbalî) dalam *al-Mughnî*. Bahkan, ia mengemukakan hadîth yang menyatakan bahwa *hijrah* adalah bagian dari agama dan karenanya tidak akan dihentikan selama *jihâd* dilakukan.[87] Ada pendapat yang berkembang, sebagaimana dikutip Shekh 'Ulaysh (w. 1299 H/ 1882 M), bahwa orang yang mampu berhijrah, tapi tidak melakukannya, boleh dibunuh, karena dikhawatirkan ia akan bergabung dengan orang-orang kafîr untuk memerangi kaum muslim.[88]

Dari uraian di atas, kita bisa menarik dua arus utama alasan kewajiban *hijrah*, yaitu keamanan jiwa dan penerapan hukum Islam. Dengan alasan pertama, *hijrah* menjadi strategi penyelamatan diri,

---

[85]al-Mâwardî, *al-Hâwî al-Kabîr*, vol. 14, 220; al-Nawawî, *al-Majmû*, vol. 21, 115-116.

[86]al-Shîrâzî, *al-Muhadhdhab fî Fiqh al-Imâm al-Shâfi'î*, vol. 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 226-227; Zakariyâ al-Ansârî, *Asnâ al-Matâlib*, vol. 4, 204; al-Râfi'î, *al-'Azîz Sharh al-Wajîz*, vol. 2, 464.

[87]Ibn Qudâmah, *al-Mughnî*, vol. 13, 150-152.

[88]Muhammad bin Ahmad bin Muhammad 'Ulaysh, *Fath al-'Alî al-Mâlik fî al-Fatwâ 'alâ Madhhab al-Imâm Mâlik*, vol. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 375. Ketika terjadi pemberontakan Arabi Pasha, ia dicurigai melakukan aktivitas politik membahayakan, sehingga ia ditangkap dalam keadaan sakit, lalu di masukkan ke rumah sakit penjara, dan meninggal di sana.

karena memang faktanya adalah bahwa pada masa Nabi kaum muslim memang terusir atau dipaksa oleh keadaan (penindasan) untuk migrasi.[39] Sedangkan, dengan alasan kedua, *hijrah* menjadi strategi menuju idealisme penerapan hukum Islam secara total. Sebagaimana dikemukakan, para *fuqahâ'* umumnya mengidealisasikan *dâr al-Islâm* karena, dengan "perasaan terancam" sebagai alasan pertama, keamanan sesungguhnya dianggap terwujud hanya pada wilayah eksklusif ini. Namun, para *fuqahâ'* juga mengidealisasikan penerapan hukum Islam yang terwujud jika sistem politik dan penduduknya diikat oleh kesamaan iman. Dalam konteks seperti ini, *hijrah* tidak lagi dianggap sebagai sekadar strategi penyelamatan diri, melainkan sebagai strategi mewujudkan sebuah tatanan keagamaan dan politik Islam yang dianggap bisa menjamin penerapan hukum Islam secara total dalam bentuk negara Islam. *Hijrah* diidealisasikan sebagai titik-tolak perubahan untuk mentransformasikan secara total kehidupan keagamaan dan politik. Itu artinya bahwa *hijrah* bukan sekadar suatu peristiwa sejarah biasa pada masa Nabi, tapi berubah menjadi konsep fiqh yang diproyeksikan ke masa yang akan datang. Oleh karena itu, wajar bahwa *hijrah* tidak hanya masih dianggap sebagai kewajiban biasa, melainkan juga sebagai kewajiban yang setara dengan *jihâd* yang bersifat permanen.

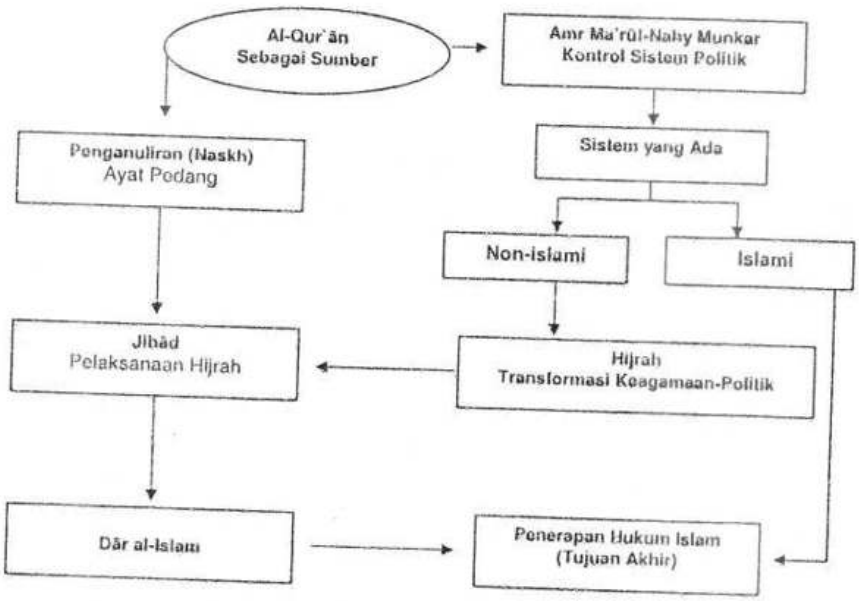
Dalam konteks transformasi sistem keagamaan dan politik, *hijrah* tidak terpisah dari *jihâd*. Sebagaimana tergambar jelas dari penjelasan al-Shâfi'î tentang kronologi legislasi, *hijrah* beriringan dengan kronologi legislasi *jihâd*. Penerapan *jihâd* menjadi mungkin setelah kaum muslim *hijrah* ke Madinah dan membentuk sebuah komunitas baru yang memiliki kekuatan tandingan bagi komunitas lain. Meskipun al-Shâfi'î mengatakan bahwa *hijrah* menjadi kewajiban hanya dalam keadaan tertindas, alasan perang (*kufr*) menunjukkan secara kuat bahwa tujuan final dari perjuangan

---

[39]Lihat Q 22/103:40. Bandingkan dengan Kâmil Salâmah al-Diqs, *Âyât al-Jihâd: Dirâsah Mawdû'iyah wa Târikhiyah wa Bayâniyah* (Kuwait: Dâr al-Bayân, 1972 M/ 1392 H), 206.

panjang *hijrah* dan *jihâd* sesungguhnya adalah terbentuknya komunitas yang anggota-anggota seiman. Ketika al-Râghib al-Isfahânî mendefinisikan *hijrah* sebagai "keluar dari *dâr al-kufr* ke *dâr al-îmân*", itu artinya bahwa *hijrah* bukan sekadar perpindahan fisik, melainkan melakukan perubahan atau transformasi sistem keagamaan dan politik, karena *hijrah* esensinya adalah "membuat jarak dan menghindari musuh" (*musâramat al-ghayr wa mutârakatuh*). [90]

Skema 7:
Interrelasi Penganuliran Ayat-ayat Damai dengan *Jihâd* dan Konsep-konsep Terkait



[90]al-Râghib al-Isfahânî, *al-Mufradât fî Gharib al-Qur'ân*, 536-537.

BAB VI
PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari pembahasan yang dikemukakan pada bab-bab sebelumnya, dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut.

1. **Keberadaan dan status keberlakuan ayat pedang.**

Istilah "ayat pedang" (*âyat al-sayf*) muncul pada abad ke-4 H dalam riwayat dari Sufyân bin 'Uyaynah (w. 198 H), sebagaimana dikutip oleh Ibn Abî Hâtim al-Râzî (w. 327 H), berkaitan dengan pernyataan 'Alî bin Abî Tâlib bahwa Nabi Muhammad saw. diutus dengan pedang. Misi ini dikaitkan dengan Q.9/113:5 yang berisi perintah membunuh orang-orang *mushrik*. Meski istilah ini muncul, di kalangan para ulama secara kontroversial muncul istilah-istilah lain, yaitu "pada surat Barâ'ah" (*fî Barâ'ah*), *âyat al-qitâl*, *âyat al-jizyah*, *âyat al-ghilzah*, dan "perintah perang" (*al-amr bi al-qitâl*). Ibn Kathîr adalah tokoh yang paling berperan dalam perumusan "misi empat pedang" sebagai misi kenabian untuk memerangi orang-orang *musyrik*, *Ahl al-Kitâb*, para munafik, dan pemberontak (*bughâh*).

Ada empat pendapat yang berkembang tentang status keberlakuan (*ihkâm* atau *naskh*) ayat pedang, khususnya Q.9/113:5, yaitu: (1) bahwa ayat tersebut menganulir (*nâsikh*) beberapa ayat lain secara sekaligus yang jumlahnya diperselisihkan, (2) ayat tersebut teranulir (*mansûkh*) secara internal ayat, yaitu bagian awal ayat yang berisi perintah membunuh orang-orang *mushrik* dianulir

oleh bagian akhir ayat yang berisi tawaran keamanan dengan syarat tobat, mendirikan shalat, dan membayar zakat; (3) ayat tersebut teranulir dengan suatu ayat lain yang juga masih diperdebatkan, yaitu Q.9/113:6, Q.9/113:29, atau Q.47/95:4; (4) ayat tersebut tetap berlaku (*muhkam*), tidak menganulir atau teranulir. Pendapat tentang penganuliran secara luar biasa (*'ajîb al-naskh*) terhadap ayat-ayat damai yang semula berawal dari riwayat penafsiran 'Alî bin Abî Tâlib berkembang secara komunal yang kemudian memicu klaim penganuliran secara dramatis terhadap ayat-ayat damai.

2. Faktor-faktor penyebab terjadinya kontroversi penganuliran ayat-ayat damai dengan ayat pedang.

Faktor-faktor yang menentukan munculnya pendapat tentang penganuliran tersebut adalah sebagai berikut. Pertama, penerapan metode *ta'wîl*. Penganuliran tersebut muncul secara semantik bertolak dari penyimpulan dari makna ungkapan (*mantûq*) ke makna yang dipahami di balik ungkapan (*mafhûm*) secara konotatif yang dipengaruhi oleh subjektivitas latar belakang aliran, pola pikir, kondisi psikologis, sosiologis, maupun historis-politis. Para penulis juga menghadapi persoalan gerak makna antara yang partikular dan universal atau *kullî* dan *juz'î*. Secara keliru, mereka menarik pesan ayat yang sifatnya universal menjadi partikular dan sempit, atau sebaliknya. Problem ini dipersulit dengan penggunaan otoritas (*sultah*) riwayat secara tidak valid dan pengadopsian pendapat tokoh secara tidak rasional. Penggunaan metode *ta'wîl* penganuliran berkecenderungan *harakî siyâsî* (gerakan dan politik), yaitu penguatan "Islam politis" (*al-Islâm al-siyâsî*) yang mengidealisasikan perjuangan Islam melalui politik, kepentingan untuk membangkitkan semangat aktivisme umat Islam yang ketika itu berhadapan dengan konteks perang, dan keinginan menyebarkan Islam secara represif yang dipicu oleh konteks hubungan Islam-Kristen yang menegang selama perang Salib, yang memuncak pada keinginan bahwa perang harus bersifat mutlak (perang ofensif maupun perang defensif).

Kedua, faktor-faktor ideologis, baik doktrin teologi, fiqh,

maupun tasawwuf. Para *mufassir* mengajukan argumen penganuliran dari pandangan teologi yang tampak eksklusif, seperti keyakinan bahwa semua orang kafir harus diperangi, terlepas dari alasan-alasan yang membolehkan perang, karena *kufr* diyakini hanya satu jenis (*al-kufr millah wâhidah*). Pandangan ini diperparah dengan eksklusivisme fiqh, seperti literalisme dalam *usûl al-fiqh*, dan eksklusivisme tasawwuf, seperti doktrin tasawwuf secara keliru tentang "meniru" sifat Tuhan (*takhalluq bi akhlâq Allâh*), terutama sifat kemahaperkasaan, yang dijadikan dasar rujukan keharusan selalu bersikap keras terhadap orang-orang kafir.

Ketiga, konteks sosio-historis dan politis. Rangkaian perang Salib telah meninggalkan sindrom yang kuat dalam kesadaran umat Islam ketika itu. Perang ini tidak hanya mempengaruhi situasi ekonomi, sosial, dan politik Islam, melainkan juga mempengaruhi kuat arah pembentukan ilmu keislaman, terutama tafsir. Dari segi iklim intelektual, dunia Islam dipengaruhi kuat oleh otoritas salaf (*sultat al salaf*) dan penguatan fiqh politik (*fiqh al-siyâsah*). Perkembangan *fiqh al-siyâsah* sangat dipengaruhi oleh dominasi kepatuhan secara tidak proporsional terhadap praktik-praktik generasi terdahulu yang sebagiannya hanya eksperemen sejarah, namun dinormativisasi. Oleh karena itu, penganuliran ayat-ayat damai tidak hanya bermuatan alasan doktrinal agama, melainkan membaur dengan konteks politis kepatuhan kepada penguasa.

3. Pengaruh penganuliran ayat-ayat damai dengan ayat pedang terhadap perumusan fiqh *jihâd*.

Penganuliran ayat-ayat damai tersebut berpengaruh secara signifikan terhadap perumusan fiqh *jihâd*. Pertama, di samping istilah ayat pedang dan klaim penganuliran, kronologi legislasi *jihâd* juga diadopsi oleh kalangan *fuqahâ'*. Kronologi memiliki asumsi yang membenarkan "logika kekuatan", yaitu bahwa ayat-ayat damai hanya berlaku ketika di Makkah kaum muslim merupakan minoritas, sedangkan ketika di Madinah, di mana kaum muslim memiliki kekuatan politik, perang dianggap sebagai jalan satu-satunya dan final dalam menyikapi non-muslim.

Kedua, perumusan *jihâd* sebagai kewajiban permanen hingga hari kiamat, yang harus dilaksanakan setidaknya sekali setahun. Hal itu karena penganuliran ayat-ayat damai dengan ayat pedang dianggap menjadi tanda sikap final kaum muslim terhadap non-muslim di setiap keadaan. Dengan penganuliran tersebut, *jihâd* sebagai perang menumpas orang-orang kafir tidak hanya dianggap sebagai kewajiban sarana (*fardîyat al-wasâ'il*), melainkan sebagai tujuan (*fardîyat al-maqâsid*).

Ketiga, perumusan *jihâd* sebagai media yang sah untuk penyebaran Islam dengan kekerasan (*da'wah qahrîyah*). Hal ini menjadi pokok, terutama di kalangan *usûlîyûn* Shâfi'îyah, dalam menjelaskan rincian-rincian fiqh tentang *jihâd*. Konsep *hijrah, al-amr bi al-ma'rûf wa al-nahy 'an al-munkar*, dan *dâr al-Islâm-dâr al-kufr* adalah tiga konsep yang semuanya dalam sistem *jihâd* bertujuan sama, yaitu penerapan hukum Islam secara total. Untuk tercapainya hal ini, diidealisasikan terbentuknya "wilayah Islam" (*dâr al-Islâm*). Dalam konteks itu, setiap muslim diperintahkan melakukan kontrol terhadap sistem politik yang ada. Jika suatu sistem politik dianggap tidak sesuai dengan Islam, seorang muslim harus melakukan *hijrah*, yaitu transformasi keagamaan dan politik.

Penganuliran tersebut berpengaruh besar dalam perumusan fiqh *jihâd* yang lalu secara keliru memberikan justifikasi kekerasan terhadap non-muslim yang tidak bersalah, tidak atas dasar alasan-alasan perang yang dibenarkan oleh al-Qur'an.

B. Implikasi Teoretik

Temuan-temuan dalam penelitian ini, terhadap analisis wacana kritis (*critical discourse analysis*) Teun A. van Dijk, berimplikasi dua hal. Pertama, teori ini bisa menunjukkan bagaimana penafsiran sebagai wacana terhadap ayat-ayat al-Qur'an dikondisikan oleh kognisi masyarakat (*socio-cognitive*). Terdapat kaitan erat antara wacana, kognisi, dan masyarakat ketika penafsir hidup dan menulis tafsirnya. Munculnya dan menyebarnya klaim penganuliran ayat-ayat damai dengan ayat pedang, atau dengan term lain, yang berstatus penganuliran luar biasa dikondisikan oleh berbagai

ideologi. Pandangan teologis yang eksklusif sangat berpengaruh, seperti penyamaan *kufr* dan *shirk* secara terminologis dan secara kontekstual dalam Q.9/113:5, ide tentang kenabian (*nubûwah*), dan ide tentang ummat terbaik (*khayr ummah*) yang mengharuskan semua umat manusia menganut satu agama, tanpa memandang keragamaan agama, karena semua agama non-Islam dianggap sama sebagai kekufuran (*al-kufr millah wâhidah*). Begitu juga, penganuliran tersebut dipengaruhi oleh ideologi ajaran fiqh, seperti literalisme yang eksklusif, dan ideologi ajaran sufisme, seperti tuntutan berperang yang dianggap sebagai representasi meniru sifat keperkasaan Tuhan. Dengan alasan-alasan ideologis ini, perang terhadap non-muslim, tanpa alasan defensif sebagaimana dijelaskan oleh al-Qur'an, adalah perang permanen berbasis ideologis untuk membasmi kekufuran, mewujudkan "satu umat" (*ummah wâhidah*), dan menjalankan misi kenabian.

Ideologi-ideologi ini, sebagai bagian dari kognisi sosial penafsir, adalah hal yang disadari, diketahui, dan diajarkan, bukan kesadaran palsu, seperti dinyatakan Karl Marx. Di samping kognisi sosial, konteks perang-perang pada masa sahabat dan perang Salib yang berlangsung lama mengendap dalam kesadaran penafsir yang memicu muncul klaim penganuliran tersebut yang dimaksudkan untuk merespon terhadap situasi perang dalam formulasi teori *naskh* yang diidealisasikan bertahan lama di semua keadaan menghadapi musuh. Namun, pada saat yang sama, konteks seperti itu juga dimanfaatkan oleh penguasa muslim untuk mempertahankan berdirinya kekuasaan mereka dari invasi luar. Oleh karena itu, ideologi agama dan konteks historis politis berbaur memicu munculnya wacana penganuliran ayat-ayat damai secara permanen. Dalam konteks politis ini, wacana tersebut lebih mirip dengan praktik kekuasaan. Hal ini, misalnya, tampak dari fakta bagaimana al-Qâdî Muhyî al-Dîn bin 'Abd al-Zâhir menulis perjanjian damai untuk Sultan Mansûr Qalâwûn (memerintah 1280-1290 M) di Mesir dengan menggunakan justifikasi penganuliran tersebut pada masa berkobarnya perang Salib (1095-1291 M). Begitu juga, beredarnya hadîth-hadîth tentang turunnya Nabi 'Îsâ as. yang menjanjikan

kemenangan melawan tentara Salib yang digambarkan dalam kejadian-kejadian luar biasa, sebagaimana dikritik oleh Ibn Khaldûn, adalah bagian dari agenda politik Dinasti Fâtimiyah.

Kedua, keberatan terhadap analisis wacana kritis pada umumnya, baik pada Van Dijk maupun Fairclough sebagai kalangan kognitivis, telah dilontarkan, antara lain, dari perspektif psikologi diskursif. Misalnya, kalangan konstruksionis memandang sikap, kelompok, dan identitas sosial sebagai konstruksi sosial. Proses psikologis bukan sekadar aktivitas mental dan bersifat pribadi sebagai hasil proses individu, melainkan aktivitas dan hasil interaksi sosial. Bahasa dari perspektif psikologi diskursif bukan semata pengalaman, melainkan pengalaman sekaligus realitas psikologis dan subjektif.[1] Kritik lain juga, misalnya, ditujukan terhadap kegagalan Van Dijk memahami kekuasaan (*power*) dalam pengertian Foucault sebagai produktif dan menyimpang. Kekuasaan selalu dianggap Van Dijk sebagai oppressif (menindas), sehingga pandangan ini berlawanan dengan pandangan strukturalis bahwa kekuasaan produktif sekaligus oppressif dan dengan konsep hegemoni Gramsci bahwa kekuasaan bisa dinegosiasi. Sebagai konsekuensinya, Van Dijk cenderung mengabaikan kemungkinan orang untuk melawan (tidak bisa ditindas).[2]

Dalam hubungannya dengan kritik di atas, penelitian ini membuktikan setidaknya dua hal. Di satu sisi, klaim penganuliran tersebut sudah bersifat komunal, terjadi saling mempengaruhi antar ulama dalam jaringan intelektual mereka, seperti tampak dari pengembangan misi empat pedang sebagai misi kenabian Muhammad tidak hanya dilihat sebagai hasil penisbatan riwayat Sufyān bin 'Uyaynah, melainkan karena hubungannya yang kuat dengan kalangan Hanbalian, seperti Ibn Taymiyah dan Ibn Rajab. Hal ini juga direkatkan oleh tradisi ketaatan kalangan tradisionalis kepada Salafisme. Di sisi lain, klaim penganuliran yang bersifat

---

[1]Lihat, lebih lanjut, Marianne Jorgensen dan Louise J. Phillips, *Discourse Analysis as Theory and Method* (London: Sage, 2002), 102.

[2]Ibid., 91.

komunal tersebut tidak bisa dibaca secara kaku seluruhnya sebagai perpanjangan kekuasaan. Seperti tampak dalam grafik fluktuatif jumlah ayat-ayat damai yang diklaim teranulir yang disebabkan munculnya ketidakpuasaan atas penafsiran yang dianggap tidak ontentik dari segi riwayat atau tidak rasional dari segi pemikiran, munculnya kalangan *muhaqqiqûn*, seperti Ibn al-Jawzî, yang nyaris menolak penganuliran tersebut menunjukkan bahwa persoalan ini tidak seluruhnya hasil intervensi penguasa, melainkan secara epistemologis adalah hasil pergeseran kuat rasionalitas penafsiran. Dengan bertolak dari kritik metode *tawîl*, penelitian ini menemukan persoalan ini sebagai persoalan ketidakorisinalan penafsiran, karena sebagian besar penafsir hanya menjadi "pentransmisi tafsir" (*nâqilû al-tafsîr*) atau "pengadopsi tafsir" (*muntahilû al-tafsîr*). Hingga batas ini, terbukti tesis Ahmed Hasan bahwa klaim penganuliran muncul karena dari segi rasionalitas para penafsir al-Quran menemukan jalan buntu dalam mengkompromikan ayat-ayat yang lahiriahnya tampak kontradiktif.[3] Atas dasar ini, kognisi dalam analisis wacana Van Dijk yang mengaitkan dalam segitiga antara wacana, kognisi, dan konteks masyarakat harus dipahami dalam konteks epistemologi keilmuan yang berkembang di kalangan pewacana (penafsir). Hal itu karena penganuliran adalah fenomena yang kompleks.

C. Keterbatasan Studi

Meski penelitian ini berupaya menghidangkan data dari dua sekte besar dalam Islam, yaitu Shî'î dan Sunnî, sumber-sumber dari sekte pertama masih sangat terbatas pada semisal *Bihâr al-Anwâr* al-Majlisî (klasik) dan *al-Ta'wîl* al-Bahrânî (modern). Tradisi keilmuan sekte ini yang sangat distingtif dan luas dalam bangunan ilmu keislaman perlu dilacak lebih mendalam, semisal untuk merekonstruksi genealogi istilah ayat pedang dan munculnya penganuliran tersebut melalui jaringan intelektual antar tokoh secara

[3]Ahmed Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (India: Adam Publishers & Distributors, 1994), 78.

lebih komprehensif. Hal ini juga berlaku pada literatur-literatur fiqh Shî'î yang belum diakses dalam menjelaskan implikasi penganuliran tersebut dalam doktrin *jihâd*.

D. Rekomendasi

Pertama, kita perlu melakukan rekonstruksi *'ulûm al-Qurân*, terutama yang berkaitan dengan *naskh* atau *nâsikh wa mansûkh*. Jenis pembahasan (*nau'*) ini telah memuat kompleksitas-kompleksitas persoalan yang ternyata berimplikasi jauh dalam pembentukan tafsir-tafsir yang berkembang. Tafsir terhadap ayat yang bertolak dari asumsi *naskh* sebaiknya ditelaah ulang. Ini wajar karena tafsir sebagai konstruksi berpikir *mufassir* dalam memahami ayat memiliki sisi historisitas (*târîkhîyah*).

Kedua, kita perlu melakukan rekonstruksi fiqh hubungan antar agama, terutama yang berkaitan dengan fiqh *jihâd*. Pembahasan fiqh ini yang bertolak dari penganuliran ayat-ayat damai tidak hanya lahir dari konteks sosio-historis-politis, seperti perang-perang Salib, yang selalu diliputi oleh ketercancaman dan semangat politis dinasti-dinasti Islam yang tidak selalu relevan dengan kondisi kini dan di sini, melainkan juga bertentangan dengan spirit moralitas al-Qur'an sendiri yang dijunjung tinggi, seperti kebebasan beragama, kesetaraan, kemanusiaan, keadilan, dan hubungan timbal-balik.

Kajian-kajian kritis seperti ini diperlukan sebagai langkah awal membangun kembali khazanah keilmuan Islam, seperti yang dilakukan oleh al-Jâbirî dan Arkoun dalam epistemologi ilmu-ilmu Islam umumnya, 'Abduh dan Ibn 'Âshûr dalam tafsir, atau Tâhâ Jâbir al-'Alwânî dan Jamâl al-Dîn 'Atfyah dalam ranah *usûl al-fiqh*.

DAFTAR PUSTAKA

'Abd al-'Alîm, Ahmad 'Ârif Hijâzî. *Al-Huqûl al-Dilâlîyah fî al-Qirâât al-Qur'ânîyah al-Sahîhah*. Cairo: Maktabat al-Âdâb, 2007.

'Abd al-Bâqî, Muhammad Fu'âd. *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâz al-Qur'ân al-Karîm*. Cairo: Dâr al-Kutub al-Misrîyah, 1364 H.

'Abd al-Ghaffâr, al-Sayyid Ahmad. *Qadâyâ fî 'Ulûm al-Qur'ân Tu'înu 'alâ Fahmihi*. Cairo: Dâr al-Ma'rifah al-Jâmi'îyah, 2003.

'Abd al-Ghanî al-Qâdî, 'Abd al-Fattâh. *Asbâb al-Nuzûl 'an al-Sahâbah wa al-Mufassirîn*. Cairo: Dâr al-Salâm, 2003.

'Abd al-Jabbâr (Pseudo). *Sharh al-Usûl al-Khamsah*, ed. 'Abd al-Karîm 'Uthmân. Cairo: Maktabat Wahbah, 1996.

———. *Al-Mughnî fî Abwâb al-Tawhîd wa al-'Adl*, vol. 6. Cairo: al-Muassasah al-Misrîyah al-'Âmmah li al-Ta'lîf wa al-Tarjamah wa al-Tibâ'ah wa al-Nashr dan Wizârat al-Thaqâfah wa al-Irshâd al-Qawmî, 1960-1969.

———. *Bayân Mutashâbih al-Qur'ân*, ed. 'Adnân Muhammad Zarzûr. Cairo: Dâr al-Turâth, 1969.

'Abd al-Karîm, Khalîl. *Al-Nass al-Myassas wa Mujtama'uh*. Cairo: Dâr Misr al-Mahrûsah, 2002.

———. *Al-Judhûr al-Târikhîyah li al-Shari'ah al-Islâmîyah*. Cairo: Sînâ li al-Nashr dan Beirut: al-Intishâr al-'Arabî, 1997.

'Abd al-Mu'tî, Fârûq. *Jalâl ad-Dîn al-Suyûtî: Imâm al-Mujaddidîn wa al-Mujtahidîn fî Asrih.* Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1992.

'Abd al-Rahmân al-Isfahânî. *Sharh al-Minhâj li al-Baydâwî fî 'Ilm al-Usûl.* Riyad: Maktabat al-Rushd, 1999.

'Abd al-Razzâq. *Musannaf*, vol. 9, ed. Habîb al-Rahmân al-A'zamî. Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 1403 H.

Abdel Haleem. M. "Early Kalam". Dalam *History of Islamic Philosophy*, vol. 1, ed. Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman. London dan New York: Routledge, 1996.

————. "The Sword-Verse Myth (El mito del'versiculo dc la espada)", dalam *El Coran ayer y hoy* (The Quran Yesterday and Today), ed. Peña Marín, Salvador, dan de Larramendi, Miguel Hernando. Cordoba: Berenice, 2008.

————. *Understanding the Qur'an: Themes and Style.* London dan New York: I. B. Tauris Publishers, 1999.

'Abduh, Ihâb Hasan. *Istihâlat Wujûd al-Naskh: Dirâsah 'Ilmîyah Tudhid Khurâfât al-Riwâyât wa Taruddu 'alâ Juhl Zakarîyyâ Butrus.* Cairo: Maktabat al-Nâfidhah, 2005.

'Abdullâh ibn al-Mubârak. *Kitâb al-Jihâd*, ed. Nazîh Hammâd. Jaddah: Dâr al-Matbû'ât al-Hadithah, t.th.

Abou El Fadl, Khaled. "The Rules of Killing at War: an Inquiry into Classical Sources", *The Muslim World*, vol. LXXXIX, no. 2 (April, 1999).

————. *Islam and Challenge of Democracy*, terjemah Gifta Ayu Rahmani dan Ruslani dengan judul *Islam dan Tantangan Demokrasi*. Jakarta: Ufuk, 2004.

Abrahamov, Binyamin. *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.

Abû 'Âsî, Muhammad Sâlim. *Asbâb al-Nuzûl: Tahdîd Mafâhîm wa Radd Shubuhât.* Cairo: Dâr al-Basâir, 2002.

————. *Dirâsah fî al-Naskh.* Cairo: Matba'at Rishwân, 2000.

Abû Dâwûd. *Sunan Abî Dâwûd*, vol. 2. Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, t.th.

Abû Hanîfah. *Sharh al-Fiqh al-Akbar*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 2007.

Abû Hayyân al-Andalusî. *Al-Bahr al-Muhît fî al-Tafsîr*, vol. 1, 5, ed. Sidqî Muhammad Jamîl. Beirut: Dâr al-Fikr, 1992.

Abû Nu'aym. *Hilyat al-Awliyâ' wa Tabaqât al-Asfiyâ'*, vol. 3, 4. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1988.

Abû Sulaymân, 'Abd al-Wahhâb Ibrâhîm. *Manhajîyat al-Imâm Muhammad bin Idrîs al-Shâfi'î fî al-Fiqh wa Usûlih: Ta'sîl wa Tahlîl*. Beirut: Dâr Ibn Hazm dan Makkah: al-Maktabah al-Makkîyah, 1999.

Abû Tâhir Ismâ'îl bin Khalaf al-Muqri' al-Ansârî. *Kitâb al-'Unwân fî al-Qirâ'ât al-Sab'*, ed. Zuhayr Zâhid dan Khalîl al-'Atîyah. Beirut: 'Âlam al-Kutub, 1986.

Abû 'Ubayd. *Al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Kitâb wa al-Sunnah*, suntingan (*tahqîq*) Mustafâ 'Abd al-Qâdir 'Atâ'. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 2006.

Abû Zahrah, Muhammad. *Al-Shâfi'î: Hayâtuh wa 'Asruh, Ârâ'uh wa Fiqhuh*. Cairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1948

———. *Usûl al-Fiqh*. Cairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th.

Abû Zayd, Nasr Hâmid. *Mafhûm al-Nass: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî al-'Arabî, 1990.

———. *Naqd al-Khitâb al-Dînî*. Cairo: Sînâ li al-Nashr, 1994.

———. *Al-Imâm al-Shâfi'î wa Ta'sîs al-Aydilûjîyah al-Wasatîyah*. Cairo: Maktabat Madbûlî, 1996.

Adams, Charles J. "Islamic Religious Tradition", dalam *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences*, ed. Leonard Binder. New York: John Wiley & Sons Inc., 1976.

Adang, Camilla. *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible from Ibn Rabban to Ibn Hazm*. Leiden: E. J. Brill, 1996.

Adnarawî, Ahmad bin Muhammad. *Tabaqât al-Mufassirîn*, vol. 2, ed. Sulaymân bin Sâlih al-Khizzî. Madinah: Maktbat al-'Ulûm wa al-Hikam, 1997.

Afsaruddin, Asma. "War and Violence", dalam *The Qur'an: an Encyclopaedia* ed. Oliver Leaman. London dan New York: Routledge, 2006.

Al-Ahdal, Hasan Muhammad Maqbûlî. *Rusûkh al-Ahbâr wa Mansûkh al-Akhbâr li Abî Ishâq Burhân al-Dîn Ibrâhîm ibn 'Umar al-Ja'barî: Dirâsah wa Tahqîq*. Beirut: Muassasat al-Kutub al-Thaqâfîyah dan San'â: Maktabat al-Jîl al-Jadîd, 1988 M/ 1408 H.

Ahmad bin Hanbal. *Fadâ'il Amîr al-Mu'minîn 'Alî bin Abî Tâlib 'Alayh al-Salâm*, suntingan (*tahqîq*) Husayn Hamîd al-Sayyid. Teheran: Laylâ, 1425 H.

'Âjishah. *Tafsîr Umm al-Mu'minîn 'Â'ishah R.'Anhâ*, ed. 'Abdullâh Abû al-Su'ûd Badr. Riyad: Dâr 'Âlam al-Kutub, 1996.

Al-Albânî, Muhammad Nâsir al-Dîn. *Al-Silsilah al-Da'îfah*, vol. 6. Riyâd: Maktabat al-Ma'ârif, t.th.

———. *Sharh al-'Aqîdah al-Tahâwîyah li Ibn 'Abd al-'Izz al-Hanafî*. Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 1414 H.

Ali, Moulavi Cheragh. *A Critical Exposition of Popular "Jihâd"*. Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delhi, t.th.

Al-Alûsî, al-Sayyid Mahmûd Shukrî. *Bulûgh Al-Arab fî Ma'rifat Ahwâl al-'Arab*, vol. 2, ed. Muhammad Bahjah al-Athari. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, t.th.

Al-Alûsî, Shihâb al-Dîn. *Rûh al-Ma'ânî*, vol. 1, 10, 23. Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâth al-'Arabî, t.th.

———. *Sufrat al-Zâd li Safarat al-Jihâd*, manuskrip (MS), dalam www.mostafa.com.

Al-'Alwânî, Tâhâ Jâbir. *Nahwa al-Tajdîd wa al-Ijtihâd*. Cairo: Dâr Tanwîr, 2008.

Amal, Taufik Adnan dan Syamsu Rizal Panggabean. *Tafsir Kontekstual al-Qur'an: Sebuah Kerangka Konseptual*.

Bandung: Mizan, 1994.

Al-Âmidî, Sayf al-Dîn. *Al-Ihkâm fî Usûl al-Ahkâm*, vol. 3. Cairo: Mu'assasat al-Halabî wa Shurakâ'ih li al-Nashr wa al-Tawzî' dan Dâr al-Ittihâd al-'Arabî li al-Tibâ'ah, t.th.

Amîn, Ahmad. *Duhâ al-Islâm*, vol. 2. Cairo: Maktabat al-Nahdah al-Misrîyah, 1974.

Al-Amînî, Shaykh 'Abd al-Husayn. *Alî bin Abî Tâlib: Sang Putra Ka'bah*. Jakarta: al-Huda, 2003.

Anshari, Z. I. "Islamic Juristic Terminology Before Dâfi'î: A Semantic Analysis With Special Reference to Kûfa", dalam *Arabica: Revue d'Études Arabes*, volume 19 (1972), 259-282.

Anwarul Haqq. *Abrogation in the Koran*. India: Methodist Publishing House, 1926.

Al-'Arîd, 'Alî Hasan. *Fath al-Mannân fî Naskh al-Qurân*. Mesir: Maktabat al-Khâniji, 1973.

Arthur Jeffery. "Abû 'Ubaid on the Verses Missing from the Quran". *The Moslem World*, volume 28 (1938), 61-65.

Asad, Muhammad. *The Message of the Qur'an*. Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980.

Al-Asbihânî, Abû Nu'aym. *Al-Musnad al-Mustakhraj 'alâ Sahîh al-Imâm Muslim*, vol. 4. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1996 M/ 1417 H.

Al-Asfihânî, Shams al-Dîn Mahmûd 'Abd al-Rahmân. *Sharh al-Minhâj li al-Baydâwî fî 'Ilm al-Usûl*, ed. 'Abd al-Karîm bin 'Alî bin Muhammad al-Namlah. Riyâd: Maktabat al-Rushd, 1999 M/ 1420 H.

Al-Ash'arî, Abû al-Hasan. *Maqâlât al-Islâmîyîn wa Ikhtilâf al-Musallîn*. Beirut: al-Maktabah al-'Asrîyah, t.th.

Al-'Ashmâwî, Muhammad Sa'îd. *Al-Shari'ah al-Islâmîyah wa al-Qânûn al-Misrî*. Cairo: Maktabat Madbûlî al-Saghîr, 1996.

———. *Usûl al-Shari'ah*. Cairo: Maktabat Madbûlî dan Beirut: Dâr [illegible], 1983.

Al-'Asqalânî, Ibn Hajar. *Al-Mu'jam al-Mufahras (Tajrîd Asânîd al-Kutub al-Mashhûrah wa al-Ajzâ' al-Manthûrah)*. Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1418 H/ 1998 M.

———. *Al-Nukat 'alâ Kitâb Ibn al-Salâh*, ed. Rabî' bin Hâdî Umayr al-Madkhalî. Madinah, al-Bahth al-'Ilmî, 1984.

———. *Nuzhat al-Nazar fî Tawdîh Nukhbat al-Fikar*. Ed. 'Abdullâh bin Dayfullâh al-Rahîlî. Riyâd: Matba'at Safîr, 1422 H.

———. *Tahdhîb al-Tahdhîb*, vol. 2, 3, 4, 5, 7. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1975 M/ 1395 H.

'Atâyâ, Jamâl Sâlih. *Haqîqat al-Naskh wa Talâqat al-Nass fî al-Qurân*. Mesir: Dâr al-Wafâ li al-Tibâ'ah wa al-Nashr wa al-Tawzî', 2006.

'Atîyah, 'Azîz Sûriyâl. *Al-Hurûb al-Salîbîyah wa Tathîruhâ 'alâ al-'Alâqât Bayn al-Sharq wa al-Gharb*. Cairo: Dâr al-Thaqâfah, t.th.

'Atîyah, Jamâl al-Dîn. *Al-Tanzîr al-Fiqhî*. Dohah/Qatar: Tp., 1987 M/ 1407 H.

Al-Awsî, 'Alî. *Al-Tabâtabâî wa Manhajuh fî Tafsîrih al-Mîzân*. Iran: Mu'âwanîyat al-Rjâsah li al-'Alâqât al-Duwalîyah fî Munazzamat al-I'lâm al-Islâmî, 1360 H.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII, Akar Pembaruan Islam Indonesia*. Jakarta: Prenada Media, 2004.

———. *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme, Hingga Post-modernisme*. Jakarta: Paramadina, 1996.

Bâ'alawi, Abd al-Rahman bin Muhammad bin bin 'Umar. *Bughyat al-Mustarshidîn*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th..

Al-Bâbartî, Akmal al-Dîn. *Al-'Inâyah Sharh al-Hidâyah*, vol. 7. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Badawî, 'Abd al-Rahmân. *Difâ' 'an al-Qurân Didd Muntaqidîh*, terj. Kamâl Jâd Allâh. T.tp.: al-Dâr al-'Âlamîyah li al-Kutub wa al-Nashr, t.th.

Al-Baghawî. *Ma'âlim al-Tanzîl*, vol. 2, 3, 4. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1993.

Al-Baghdâdî, 'Abd al-Qâhir. *Al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, suntingan (*tahqîq*) Hilmî Kâmil As'ad 'Abd al-Hâdî. Aman: Dâr al-'Adawî, t.th.

——. *Usûl al-Dîn*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1981.

Al-Baghdâdî, al-Khatîb. *Târîkh Baghdâd*, vol. 2, 13. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, t.th.

Al-Bahrânî, Sayyid Hâsyim Husayn. *Al-Burhân fî Tafsîr al-Qur'ân*, vol. 2. Qom: Mu'assasat al-Bi'thah, 1413 H.

Al-Bahrânî, Ahmad. *Al-Ta'wîl Manhaj al-Istinbât fî al-Islâm: Dirâsah fî al-Târîkh wa al-Turâth wa al-Fikr Takshîf 'an Ma'âlim Manhaj al-Istinbât 'ind al-Rasûl wa Ahl al-Bayt wa al-Sahâbah*. T.Tp.: Dâr al-Ta'wîl li al-Tibâ'ah wa al-Nashr, 1999.

Bar-Asher, Me'ir Mikha'el. *Scripture and Exegesis in Early Imâmî-Shiism*. Leiden: Brill, 1999.

Al-Bâ'ûnî, Shams al-Dîn Abû al-Barakât Muhammad bin Ahmad al-Dimashqî. *Jawâhir al-Matâlib fî Manâqib al-Imâm 'Alî bin Abî Tâlib 'Alayh al-Salâm*, suntingan (*tahqîq*) Muhammad Bâqir al-Mahmûdî. Qom: Majma' al-Thaqâfah al-Islâmîyah, 1415 H.

Al-Barzanjî, 'Abd al-Latîf 'Abdullâh 'Azîz. *Al-Ta'ârud wa al-Tarjîh bayna al-Adillah al-Shar'îyah: Bahth Usûlî Muqâran bi al-Madhâhib al-Islâmîyah al-Mukhtalifah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1993.

al-Baydâwî. *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*, vol. 1. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Al-Bayhaqî. *Al-Sunan al-Kubrâ*, vol. 3, 5, 6, 8. Hedarabad: Majlis Dâ'irat al-Ma'ârif al-Nizâmîyah, 1344 H.

———. *Dalâ'il al-Nubûwah*, ed. Abd al-Rahmân Muhammad 'Uthmân. Beirut: Dâr al-Fikr, 1983.

Al-Bazdawî, 'Alî bin Muhammad. *Usûl al-Bazdawî (Kanz al-Wusûl ilâ Ma'rifat al-Usûl*. Tp: Matbaat Jâwîd Bârîs, t.th.

Bello, Iysa A. *The Medieval Islamic Controversy Between Philosophy and Ortodoxy: Ijmâ' and Ta'wîl in the Conflict Between al-Ghazâlî and Ibn Rushd.* Leiden: E. J. Brill, 1989.

Berg, Herbert. *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period.* Britain: Curzon Press, 2000.

Bernand, Marie. "Nouvelles Remarques Sur l'*Iðmâ'* Chez le Qâdî 'Abd al-Ðabbâr", dalam *Arabica: Revue d'Études Arabes,* volume 19 (1972), 78-85.

Al-Biqâ'î. *Nazm al-Durar fî Tanâsub al-Âyât wa al-Suwar.* Vol. 5, 8, 10, 20. Cairo: Dâr al-Kitâb al-Islâmî, t.th.

Al-Birrî, 'Abdullâh Khûrshîd. *Al-Qurân wa 'Ulûmuh fî Misr (20H-358H).* Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.th.

Bravmann, Mc¿r M. "A propos de Qurân IX-29: *hattá yu'tû l-ðizyata 'an yadin,*" dalam *Arabica,* no. 10 (1963), 94-95.

———. "The Ancient Background of the Qurânic Concept *al-ðizyatu 'an yadin* (Suite)," *Arabica,* no. 14 (1967), 90-91.

———. "The Qurânic concept *al-ðizyatu 'an yadin* (Addendum)," *Arabica,* no. 14 (1967), 326-327.

Brockelmann, C. *Geschichte der Arabischen Litteratur,* vol. I. Leiden: Brill, 1937-1949.

Brown, L. Carl. *Religion and State: The Muslim Approaches to Politics.* New York: Columbia University Press, 2000.

Al-Bujayrimî, Sulaymân bin Muhammad bin 'Umar. *Tuhfat al-Habîb 'alâ Sharh al-Khatîb,* vol. 5. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1996.

Al-Bukhârî. *Sahîh al-Bukhârî,* vol. 2, 3, 4. ed. Mustafâ Dîb al-Bighâ. Beirut: Dâr Ibn Kathîr, 1987 M/ 1407 H.

———. *Kitâb al-Târîkh al-Kabîr,* vol. 5. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Al-Burhânfûrî, 'Alâ al-Dîn 'Alî bin Hisâm al-Dîn al-Muttaqî al-Hindî. *Kanz al-'Ummâl fî Sunan al-Aqwâl wa al-Af'âl,* vol. 4, 11, ed. Bakrî Hayânî. Beirut:Muassasat al-Risâlah, 1981 M/ 1401 H.

Burton, John. "Naskh", dalam *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, vol. 7, ed. C.E. Bosworth et.al. Leiden dan New York: E. J. Brill, 1993.

———. "Those are the High-Flying Cranes", dalam seri Lawrence I Conrad (general editor), *The Formation of the Classical Islamic World*, volume 25: Andrew Rippin (ed.). *The Qur'an: Formative Interpretation*. Aldershot, Brookfield USA, Singapore, dan Sydney: Variorum, 1999.

———. "Introductory Essay", dalam Abû 'Ubayd al-Qâsim bin Sallâm. *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh*. Ed. John Burton. England: E. J. W. Gibb Memorial Trust, 1987.

———. *The Collection of the Qur'ân*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

———. *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.

Al-Bûtî, Muhammad Sa'îd Ramadân. *Al-Jihâd fî al-Islâm: Kayfa Nafhamuh wa Kayfa Numârisuh* Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âsir dan Damaskus: Dâr al-Fikr, 1993M/1414H.

———. *Fiqh al-Sîrah: Dirâsât Manhajîyah 'Ilmîyah li Sîrat al-Mustafâ 'Alayh al-Salâm wa Mâ Yantawî 'Alayh min 'Izât wa Mabâdi wa Ahkâm*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1990 M/ 1410 H.

———. *Al-Salafîyah: Marhalah Zamaniyah Mubârakah, Lâ Madhhab Islâmî*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1990.

Calder, Norman. "*Ikhtilâf* and *Ijmâ'* in Shâfi'î's *Risâla*", dalam *Studia Islamica*, Volume 58, 1984.

———. *Studies in Early Muslim Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

Christmann, Andreas. "The Form is Permanent, But the Content Moves: the Qurʾanic Text and Its Interpretation[s] in Mohamad Shahrour's *al-Kitâb wal-Qurʾân*", dalam *Modern Muslim Intellectuals and the Qurʾan*, ed. Suha Taji-Farouki. London: The Institute of Ismaili Studies, 2004.

Cohen, Marc. *Under Crescent and Cross*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

Cowan, J. Milton (ed.). *Hans Wehr: A Dictionary of Modern Written Arabic*. Wisbaden: Otto Harrassowitz, 1979.

Al-Daghâmîn, Ziyâd Khalîl Muhammad. *Manhajîyat al-Bahth fî al-Tafsîr al-Mawdû'î li al-Qur'ân al-Karîm*. Amman/Jordan: Dâr al-Bashîr, 1995 M/ 1416 H.

Al-Dahhâk. *Tafsîr al-Dahhâk*, vol. 2, ed. Muhammad Shukrî Ahmad al-Zâwînî. Cairo: Dâr al-Salâm, 1999.

Darwazah, Muhammad 'Izzah. *Al-Tafsîr al-Hadîth*, vol. 7. Cairo: Dâr Ihyâ al-Kutub al-'Arabîyah, 1963.

———. *Al-Jihâd fî Sabîl Allâh*. Beirut: al-Maktabah al-'Asrîyah, 1988.

Al-Dasûqî, Muhammad 'Arafah. *Hâshiyat al-Dasûqî 'alâ al-Sharh al-Kabîr*, vol. 4. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Al-Daylamî, al-Hasan bin Abû al-Hasan Muhammad. *Irshâd al-Qulûb al-Munjî Man 'Amila bih Min Alîm al-'Iqâb*. Ed. al-Sayyid Hâshim al-Maylânî. Teheran: Dâr al-Uswah, 1417 H.

Al-Dhahabî, Muhammad Husayn. *Al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*. Vol. 1. Beirut: Dâr al-Fikr, 1976 M/ 1396 H.

Al-Dhahabî, Shams al-Dîn. *Siyar A'lâm al-Nubalâ'*, vol. 13. Ed. Shu'ayb al-Arna'ût dan 'Alî Abû Zayd. Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1983 M/ 1403 H.

———. *Mîzân al-I'tidâl*, vol. 3, ed. 'Alî Muhammad al-Bajâwî. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Al-Dhahabî, Abû 'Abdillâh. *Ma'rifat al-Qurrâ al-Kibâr 'alâ al-Tabaqât wa al-A'sâr*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1997.

Al-Dihlawî, Shâh Walîyullâh. *al-Fauz al-Kabîr fî Usûl al-Tafsîr* (*The Principles of Qur'an Commentary*). Terj. G. N. Jalbani. New Delhi: Kitab Bhavan, 1997.

Al-Dimashqî, Ibn 'Âdil. *Al-Lubâb fî 'Ulûm al-Kitâb*, vol. 17, ed. Shaykh 'Âdil Ahmad 'Abd al-Mawjûd. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1998 M/ 1419 H.

Al-Diqs, Kâmil Salâmah. *Âyât al-Jihâd: Dirâsah Mawdû'iyah wa Târikhiyah wa Bayânîyah*. Kuwait: Dâr al-Bayân, 1972 M/ 1392 H.

Al-Dumaynî, Muslîr 'Azmi Allâh. *Maqâyîs Naqd Mutûn al-Sunnah*. Riyâd: Jâmi'at al-Imâm Muhammad bin Sa'ûd al-Islâmîyah, 1984.

Effendy, Bahtiar. "Disartikulasi Pemikiran Politik Islam" dalam Oliver Roy, *L'échec de l'Islam politique*, terj. Harimurti dan Qamaruddin SF dengan judul *Gagalnya Islam Politik*. Jakarta: Serambi, 1996.

Eriyanto. *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*. Yogyakarta: *LKiS*, 2005.

Esack, Farid. *Qur'an, Liberalism, and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oxford: Oneworld Publications, 1997.

———. *The Qur'an: A Short Introduction*. Oxford: Oneworld Publications, 2002.

Esposito, John L. *Islam and Politics*. Syracuse: Syracuese University Press, 1984.

———. *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform*. London: Lynne Rienner Publisher, 1997.

———. *Unholy War: Teror in the Name of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Fakhry, Majid. *Ethical Theories in Islam*. Leiden: E.J. Brill, 1991.

Al-Fârisî, Ibn Khuzaymah. *Al-Mûjaz fî al-Nâsikh wa al-Mansûkh*. Cairo: al-Maktabah al-Azharîyah li al-Turâth, t.th.

Fawzân, Sâlih bin Fawzân bin 'Abdullâh. *Ta'qîbât 'alâ Kitab al-Salafîyah Laysat Madhhaban*. Riyâd: Dâr al-Watan li al-Nashr, 1411 H.

Al-Fayrûz Âbâdî. *Al-Qâmûs al-Muhît*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1995.

Al-Fayyûmî. *Al-Misbâh al-Munîr*. Beirut: Maktabat Lubnân, 1987.

Firestone, Reuven. *Jihâd: the Origin of Holy War in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Fox, James J. *Currents in Contemporary Islam in Indonesia*, paper presented at Harvard Asia Vision 21, 29 April-1 Mei 2004.

Funaysân, Sa'ûd 'Abdullâh. *Ikhtilâf al-Mufassirîn, Asbâbuh wa Âthâruh*. Riyadh: Markaz al-Dirâsât wa al-I'lâm, 1997 M/ 1418 H.

Al-Futûhî. *Fath al-Bayân fî Maqâsid al-Qur'ân*. Beirut: al-Maktabah al-'Asriyah, 1992.

Gardet, L. "Fitna", dalam *The Encyclopaedia of Islam*, edited by B. Lewis, Ch. Pellat, dan J. Schacht. Leiden: E.J. Brill, 1983.

Ghazali, Abdul Moqsith. *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an*. Jakarta: Kata Kita, 2009.

Al-Ghazâlî, Abû Hâmid. *Al-Maqsad al-Asnâ Sharh Asmâ' Allâh al-Husnâ*, dibaca dan di*takhrîj* hadîth-hadithnya oleh Mahmûd Bijû. T.Tp: T.p., 1999.

———. *al-Mustasfâ min 'Ilm al-Usûl*, vol. 1, ed. Muhammad Sulaymân Ashqar (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1997.

———. *Qânûn al-Ta'wîl*, dalam *Majmû'at Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî*, ed. Ibrâhîm Amîn Muhammad. Cairo: al-Maktabah al-Tawfiqîyah, t.th.

Gilliot, Claude. "The Beginnings of Quranic Exegesis", dalam Andrew Rippin (ed.). *The Qur'an: Formative Interpretation*. Great Britain: Ashagate, 1999.

Goldziher – (A. S. Tritton). "*Badâ*", dalam *Encyclopaedia of Islam, New Edition*, ed. C.E. Bosworth et.al. Leiden: E. J. Brill, 1986.

Goldziher, Ignaz. *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, terj. 'Abd al-Halîm al-Najjâr ke bahasa Arab dengan judul *Madhâhib al-Tafsîr al-Islâmî*. Beirut: Dâr Iqra: 1403 H/ 1983.

Gottschalk, Louis. *Understanding History: A Primer of Historical Method*. New York: Alfred A. Knof, 1964.

Al-Hâkim al-Naysâbûrî. *Al-Mustadrak 'alâ al-Sahîhain*, vol. 1, 2, ed. Mustafâ 'Abd al-Qâdir 'Atâ. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1990 M/ 1411 H.

Hallaq, Wael B. "Was the Gate of Ijtihâd Closed", dalam *International Journal of Middle East Studies*, volume 16 (1984).

———. "On the Authoritativeness of Sunni Consensus", *International Journal of Middle East Studies*, volume 18 (1986).

———. "Was al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence", dalam *International Journal of Middle East Studies*, vol. 25, no. 4 (November 1993), 587-605.

———. *A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunnî Usûl al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

———. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Hamidullah, Muhammad. *Muslim Conduct of State*. Lahore: SH. Muhammad Ashraf, 1987

Hanafi, A. *Pengantar Theology Islam*. Jakarta: Penerbit Pustaka Al-Husna, 1980.

Al-Harâsî, al-Kayâ. *Ahkâm al-Qur'ân*, vol. 3. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah. 1983.

Hasan, Ahmed. *The Doctrine of Ijmâ' in Islam*. New Delhi: Kitab Bhavan, 1992.

———. *The Early Development of Islamic Jurisprudence*. India: Adam Publishers & Distributors, 1994.

Hasan, Noorhaidi. "Laskar Jihad Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia". Disertasi, Universiteit Utrecht, Belanda, 2005.

Haydar, Farîd 'Iwad. *'Ilm al-Dilâlah: Dirâsah Nazarîyah wa Tatbîqîyah*. Cairo: Maktabat al-Âdâb, 2005.

Haydar, Hâzim Sa'îd. *'Ulûm al-Qurân bayna al-Burhân wa al-Itqân*. Makkah: Dâr al-Zamân li al-Nashr wa al-Tawzî', 1420 H.

Haykal, Muhammad Khayr. *al-Jihad wa al-Qitâl fî al-Siyâsah al-Shar'îyah: Risâlah Duktûrah 'an al-Jihâd fî Sadr al-Islâm fî al-Fiqh al-Islâmî wa al-'Asr al-Hadîth*. T.Tp.: Dâr al-Bayâriq, t.th.

Al-Huytamî, Ibn Hajar. *Tuhfat al-Muhtâj* (margin), dalam 'Abd al-Hamîd al-Sharwânî, *Hawâshî Tuhfat al-Muhtâj bi Sharh al-Minhâj*, vol. 9. Mesir: Matba'at Mustafâ Muhammad, t.th.

Al-Hâzimî, Abû Bakr Muhammad bin Mûsâ. *Al-I'tibâr fî al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Hadîth*, suntingan (*tahqîq*) disertai studi Ahmad Tantâwî Jawharî Musaddad. Makkah: al-Maktabah al-Makkîyah dan Beirut: Dâr Ibn Hazm, 2001.

———. *Al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qur'ân*, suntingan (*tahqîq*) 'Abd al-Ghaffâr Sulaymân al-Bindârî. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1986.

Heinrichs, Wolfhart. "On the Genesis of *Haqîqa-Majâz* Dichotomy", *Studia Islamica*, LIX, 111-140.

Hillenbrand, Carole. *Perang Salib: Sudut Pandang Islam*. Jakarta: Serambi, 2005.

Hinds, M. "*Maghâzî*". *The Encyclopaedia of Islam New Edition*, vol. 5, ed. C.E. Bosworth *et.al*. Leiden: E. J. Brill, 1986, 1161-1164.

Hitti, Philip K. *History of the Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: Serambi, 2010.

Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam*, vol. 2, terj. Mulyadi Kartanegara. Jakarta: Paramadina, 2002.

Hourani, Albert. *Islamic Rationalism: the Ethics of 'Abd al-Jabbâr*. London: Oxford University Press, 1971.

Hourani, George F. "Islamic and Non-islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism", dalam *International Journal of Middle East Studies*, vol. 7 (1976).

———. *Islamic Rationalism: the Ethics of 'Abd al-Jabbâr*. Oxford: Clarendon Press, 1971.

Humaydî, 'Abd al-'Azîz bin 'Abdullâh. *Tafsîr Ibn 'Abbâs wa Marwîyâtuh fî al-Tafsîr min Kutub al-Sunnah*. Makkah: Jâmi'at Umm al-Qurâ, Kullîyat al-Shari'ah wa al-Dirâsât al-Islâmîyah, t.th.

Al-Hurr al-'Âmilî. *Tafsîl Wasâ'il al-Shî'ah ilâ Tahsîl Masâ'il al-Sharî'ah*, vol. 15. Beirut: Muassasat Âl al-Bayt li Ihyâ' al-Turâth, 1993.

Al-Husyan al-Shaykh, 'Izz al-Dîn. *Mukhtasar al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî Hadîth Rasulillâh Sallâ Allâh 'Alayh wa Sallam*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1993.

Huwaydi. Fahmî. *Muwâtinûn, Lâ Dhimmîyûn*. Cairo: Dâr al-Shurûq, 1990 M/ 1410 H.

Ibn 'Âbidîn. *Radd al-Mukhtâr 'alâ al-Durr al-Mukhtâr*, vol. 6, ed. al-Shaykh 'Âdil Ahmad 'Abd al-Mawjûd dan al-Shaykh 'Alî Muhammad Mughawwas. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1994.

Ibn Abî Shaybah. *Al-Musannaf fî al-Ahâdîth wa al-Âthâr*, 6. Beirut: Dâr al-Fikr, 1994.

Ibn Abî Talhah, 'Alî. *Tafsîr Ibn 'Abbâs al-Musammâ Sahîfat 'Alî bin Abî Talhah, tahqîq* dan *takhrîj* Râshid 'Abd al-Mun'im al-Rijâl. Muassasat al-Kutub al-Thaqâfîyah, 1993 M/ 1414 H.

Ibn 'Âdil al-Dimashqi, Abû Hafs 'Umar bin 'Alî. *Al-Lubâb fî 'Ulûm al-Kitâb*, vol. 3, 10, ed. al-Shaykh 'Âdil Ahmad 'Abd al-Mawjûd dan al-Shaykh 'Alî Muhammad Mu'awwid. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1998 M/ 1419 H.

Ibn 'Ajîbah, Ahmad bin Muhammad bin al-Mahdî. *Al-Bahr al-Madîd*, vol. 3 5. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 2002 M/ 1423 H.

Ibn Amîr al-Hâjj. *Al-Taqrîr wa al-Tahbîr*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1996.

Ibn al-'Arabî, Abû Bakr. *Al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qurân al-Karim*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 2006.

———. *Al-'Awâsim min al-Qawâsim Fî Tahqîq Mawâqif al-Sahâbah Ba'd Wafât al-Nabî Sallâ Allâh 'Alayh Wasallam*. Beirut: al-Maktabah al-'Ilmîyah, 1986.

———. *Qânûn al-Ta'wîl*, ed. Muhammad al-Sulaymânî. Jeddah: Dâr al-Qiblah li al-Thaqâfah al-Islâmîyah dan Beirut: Mu'assasat 'Ulûm al-Qur'ân, t.th.

Ibn 'Âshûr, Muhammad al-Tâhir. *Al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, vol. 1, 2, 4, 5, 6, 10, 11, 12, 13, 17, 22, 26. Tunis: al-Dâr al-Tûnisîyah li al-Nashr, 1984.

———. *Maqâsid al-Sharî'ah al-Islâmîyah*. Cairo: Dâr al-Salâm dan Tunis: Dâr Suhnûn li al-Nashr wa al-Tawzî', 2007.

Ibn 'Atîyah. *al-Muharrar al-Wajîz*, vol. 1. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1993.

Ibn al-Bârizî. *Nâsikh al-Qur'ân al-'Azîz wa Mansûkhuh*, dalam *Silsilat Kutub al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, ed. Hâtim Sâlih al-Dâmin. Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1998.

Ibn Fâris, Abû al-Husayn Ahmad. *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*, vol. 2, 3, 5. Cairo: Sharikat wa Matba'at Mustafâ al-Bâbî al-Halabî, 1972.

Ibn al-Hâjib. *Muntahâ al-Wusûl wa al-Amal fî 'Ilmay al-Usûl wa al-Jadal*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, t.th.

Ibn Hazm al-Zâhirî. *Al-Ihkâm fî Usûl al-Ahkâm*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, t.th.

———. *Al-Muhallâ bi al-Âthâr*, vol. 5, 7, ed. 'Abd al-Ghaffâr Sulaymân al-Bindârî. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Ibn Hibbân. *Sahîh Ibn Hibbân*, ed. Shu'ayb al-Arna'ût. Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1993 M/ 1414 H.

Ibn Hishâm. *Al-Sîrah al-Nabawîyah* (*Sîrat Ibn Hishâm*), vol. 3, 4, ed. Jamâl Thâbit, Muhammad Mahmûd, dan Sayyid Ibrâhîm. Cairo: Dâr al-Hadîth, 2006.

Ibn al-Humâm, Kamâl al-Dîn. *Sharh Fath al-Qadîr*, vo. 5. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Ibn al-Jawzî, Jamâl al-Dîn Abû al-Faraj 'Abd al-Rahmân 'Abd al-Rahmân. *Al-Musaffâ bi Akuff Ahl al-Rusûkh min 'Ilm al-Nâsikh wa al-Mansûkh*. Dalam Hâtim Sâlih al-Dâmin (ed.). *Silsilat Kutub al-Nâsikh wa al-Mansûkh*. Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1998.

———. *Nawâsikh al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, t.th.

———. *Talbîs Iblîs*, suntingan (*tahqîq*) Muhyî al-Dîn Muhammad Ba'yûn. Beirut: Dâr Ibn Zaydûn, t.th.

———. *Tartîb al-Mawdû'ât*, anotasi Kamâl bin Basyûnî Zaghlûl. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1994 M/ 1415 H.

Ibn al-Jazarî. *Al-Nashr fî al-Qirâ'ât al-'Ashr*, vol. 2. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Ibn al-Khatîb. *Al-Furqân*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, t.th.

Ibn Kathîr, Abû al-Fidâ' Ismâ'îl. *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm* (*Tafsîr Ibn Kathîr*), vol. 1, 2, 3, 4. Ed. Mustafâ al-Sayyid Muhammad *et.al*. Cairo: Mu'assasat Qurtubah dan Maktabat Awlâd al-Shaykh li al-Turâth, t.th.

———. *Al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, vol. 1. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 2001.

Ibn Khaldûn. *Muqaddimah*, ed. Hâmid Ahmad al-Tâhir. Cairo: Dâr al-Fajr li al-Turâth, 2004.

Ibn al-Maghâzilî, al-Khatîb ibn al-Hasan 'Alî bin Muhammad bin Muhammad al-Wâsitî. *Manâqib 'Alî bin Abi Tâlib 'Alayh al-Salâm*. Teheran: al-Maktabah al-Islâmîyah, 1302 H.

Ibn Manzûr, Abû al-Fadl Jamâl al-Dîn Muhammad bin Mukram. *Lisân al-'Arab*, vol. 3, 4, 12. Beirut: Dâr al-Fikr, 1990.

Ibn Muflih al-Maqdisî. *Kitâb al-Furû'*, vol. 3, ed. 'Abdullâh bin 'Abd al-Muhsin al-Turkî. Beirut: Muassasat al-Risâlah, 2003 M/ 1424 H.

———. *Masâ'ib al-Insân min Makâyid al-Shaytân*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1984.

Ibn Nujaym. *Al-Bahr al-Râ'iq Sharh Kanz al-Daqâ'iq*, vol. 3, 5, 8. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th.

Ibn Qâdî Shuhbah. *Tabaqât al-Shâfi'îyah al-Kubrâ*, suntingan (*tahqîq*) 'Abd al-'Alîm Khân. Beirut: 'Âlam al-Kutub, 1407 H.

Ibn Qayyim al-Jawzîyah. *Ahkâm Ahl al-Dhimmah*, vol. 1, ed. Yûsuf Ahmad al-Bakrî dan Shâkir Tawfîq al-'Ârûrî. Beirut: Dâr Ibn Hazm, Ramâdî li al-Nashr, 1997 M/ 1418 H.

———. *I'lâm al-Muwaqqi'în*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1993.

———. *Madârij al-Sâlikîn*, vol. 3, ed. Muhammad Hâmid al-Faqî. Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1973.

———. *Zâd al-Ma'âd*, vol. 1. Beirut: Mu'assasat al-Risâlah dan Kuwait: Maktabat al-Manâr al-Islâmîyah, 1994 M/ 1415 H.

Ibn Qudâmah. *Al-Mughnî*, vol. 12, 13, ed. 'Abdullâh 'Abd al-Muhsin al-Turkî dan 'Abd al-Fattâh Muhammad al-Hulw. Riyâd: Dâr 'Âlam al-Kutub, 1997.

Ibn Qutaybah al-Daynûrî. *Ta'wîl Mukhtalif al-Hadîth*. Cairo: Mu'assasat al-Kutub al-Thaqâfîyah, 1988.

Ibn Rushd. *Bidâyat al-Mujtahid wa Nihâyat al-Muqtasid*, vol. 2. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

———. *Fasl al-Maqâl Fîmâ Bayn al-Hikmah wa al-Sharî'ah min al-Ittisâl,* suntingan dan kajian (*tahqîq wa dirâsah*) Muhammad 'Imârah. Cairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th.

Ibn al-Sabbâgh, 'Alî bin Muhammad bin Ahmad al-Mâlikî. *Al-Fusûl al-Muhimmah fî Ma'rifat al-Ạimmah*, ed. al-Sayyid Ja'far al-Husaynî. Teheran: al-Majma' al-'Âlamî li Ahl Bayt, 1427 H.

Ibn Salâmah, Hibatullâh. *Al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, suntingan (*tahqîq*) Zuhayr al-Shâwîs dan Muhammad Kan'ân. Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 1404 H.

Ibn Shâhîn, Abû Hafs 'Umar bin Ahmad. *Nâsikh al-Hadîth wa Mansûkhuh,* kajian dan suntingan (*dirâsah wa tahqîq*) al-Sâdiq bin 'Abd al-Rahmân al-Gharayânî. Beirut: Dâr Ibn Hazm, 2008.

Ibn Shiblî, Abû Umâmah Nawwâr. *Al-'Aql al-Fiqhî: Ma'âlim wa Dawâbit*. Cairo: Dâr al-Salâm, 2008.

Ibn Taymîyah. *Al-Jawâb al-Sahîh li Man Baddala Dîn al-Masîh*, vol. 1, 5, ed. 'Alî Hasan Nâsir, 'Abd al-'Azîz Ibrâhîm al-'Askarî, dan Hamdân Muhammad. Riyâd: Dâr al-'Âsimah, 1414 H.

———. *Al-Siyâsah al-Shar'iyah*. Tp: Dâr al-Ma'rifah, t.th.

———. *Al-Sârim al-Maslûl 'alâ Shâtim al-Rasûl*, ed. Sayyid 'Imrân. Cairo: Dâr al-Hadîth, 2005.

———. *al-Safdîyah*, vol. 2, ed. Muhammad Rashâd Sâlim. T.Tp: Tp., 1406 H.

———. *Dar' Ta'ârud al-'Aql wa al-Naql*, vol. 2. Riyâd: Dâr al-Kunûz al-Adabîyah, 1391 H.

———. *Kitâb al-Jihâd*, ed. al-Shaykh Zuhayr Shafîq al-Kabbî. Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1992 M/ 1412 H.

Al-Îjî, 'Adud al-Dîn. *Al-Mawâqif fî 'Ilm al-Kalâm*. Beirut: 'Âlam al-Kutub, Cairo: Maktabat al-Mutanabbî, dan Damaskus: Maktabat Sa'd al-Dîn, t.th.

'Inâyah, Ghâzî. *Asbâb al-Nuzûl al-Qur'ânî*. Beirut: Dâr al-Jîl, 1991.

Al-'Irâqî. *al-Taqyîd wa al-Îdâh*, ed. 'Abd al-Rahmân Muhammad 'Uthmân. Madinah: al-Maktabah al-Salafîyah, 1969.

'Ismâ'il. Sha'bân Muhammad. *Nazarîyat al-Naskh fî al-Shara'i' al-Samâwîyah*. Cairo: Dâr al-Salâm, 1988.

Al-Isfahânî, al-Râghib. *Al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*. Cairo: al-Maktabah al-Tawfîqîyah, t.th.

Al-Isnawî. *al-Tamhîd fî Takhrîj al-Furû' 'alâ al-Usûl*, suntingan (*tahqîq*) Muhammad Hasan Haytû. Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1987.

'Itr, Nûr al-Dîn. *Manhaj al-Naqd fî 'Ulûm al-Hadîth*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1997.

'Iyâd Khâlid al-Tabbâ'. *Muhammad al-Tâhir ibn 'Âshûr, 'Allâmat al-Fiqh wa Usûlih wa al-Tafsîr wa 'Ulûmih*. Damaskus: Dâr al-Qalam, 2005.

'Iyâd, al-Qâdî. *Al-Shifâ bi Ta'rîf Huqûq al-Mustafâ*. Cairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1988.

'Iyâzî, al-Sayyid Muhammad 'Alî. *Al-Mufassirûn: Hayâtuhum wa Manhajuhum*. Teheran: Mu'assasat al-Thaqâfah wa al-Irshâd al-Islâmî, 1372H.

Izutsu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Montreal: McGill University Press, 1966.

Al-Jâbirî, Muhammad 'Âbid. *Al-Dîn wa al-Dawlah wa Tatbîq al-Sharî'ah*. Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-'Arabîyah, 1996.

———. *Bun-yat al-'Aql al-'Arabî: Dirâsah Tahlîlîyah Naqdîyah li Nuzum al-Ma'rifah fî al-Thaqâfah al-'Arabîyah*. Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî al-'Arabî, 1993.

Al-Jabrî, 'Abd al-Muta'âl Muhammad. *Al-Naskh fî al-Sharî'ah al-Islâmîyah Kamâ Afhamuh*. Cairo: Maktabat Wahbah, 1987.

———. *Lâ Naskh fî al-Qur'ân, Limâdhâ* Cairo: Maktabat Wahbah, 1980.

Al-Jassâs. *Ahkâm al-Qur'ân*, suntingan (*tahqîq*) Muhammad al-Sâdiq Qamhâwî. Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâth al-'Arabî, 1405H.

Al-Jazâ'irî, Jâbir bin Mûsâ bin 'Abd al-Qâdir bin Jâbir Abû Bakr. *Aysar al-Tafâsîr li Kalâm al-'Alî al-Kabîr*, vol. 2, 5. Madinah: Maktabat al-'Ulûm wa al-Hikam, 1424 H/ 2003 M.

Al-Jazarî, Abû al-Sa'âdât al-Mubârak bin Muhammad. *Al-Nihâyah fî Gharîb al-Athar*, vol. 4, ed. Tâhir Ahmad al-Zâwî dan Mahmûd Muhammad al-Tanâhî. Beirut: al-Maktabah al-'Ilmîyah, 1979 M/ 1399 H.

Al-Jîlî, 'Abd al-Karîm. *Al-Insân al-Kâmil fî Ma'rifat al-Awâkhir wa al-Awâil*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Joesoef, Muhd. Sjamsoeri. "*Kitab Mafâtîh al-Ghayb (Studi Pemikiran al-Râzî tentang Nasakh al-Qur'an)*." Disertasi, Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2005.

Johnson, James Turner. *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1997.

Johnston, David. "A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century *Usûl al-Fiqh*", dalam *Islamic Law and Society*, vol. 11, No. 2 (2004), 233-282.

Jorgensen, Marianne dan Louise J. Phillps, *Discourse Analysis as Theory and Method*. London: Sage, 2002.

Al-Jurjânî. Abû Muhammad. *Al-Kâmil fî Du'afâ' al-Rijâl*, vol. 6, ed. Yahyâ Mukhtâr Ghazâwî. Beirut: Dâr al-Fikr, 1988.

Al-Juwaynî. Abû al-Ma'âlî. *Al-Burhân fî Usûl al-Fiqh*, vol. 1, ed. Salâh bin Muhammad bin 'Uwaydah. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997.

al-Kâfiyajî, Muhammad bin Sulaymân. *Al-Taysîr fî Qawâ'id 'Ilm al-Tafsîr*, ed. Nâsir bin Muhammad al-Matrûdî. Damaskus: Dâr al-Qalam, Riyâd: Dâr al-Rifâ'î, 1990.

Kairanvi, Maulana M. Rahmatullah. *Izhar-ul-Haq*. London: TaHa Publishers Ltd., 1990.

Al-Kalbî, Ibn Juzzay. *Al-Tashil li 'Ulûm al-Tanzîl*, vol. 1, ed. Muhammad Sâlim Hâshim. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1995 M/ 1415 H.

Khalîl, al-Sayyid Ahmad. *Dirâsât fî al-Qur'ân*. Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.th.

Al-Kattânî, Abû al-Hasan 'Alî bin Muhammad bin 'Arrâq. *Tanzîh al-Shari'ah al-Marfû'ah 'an al-Ahâdîth al-Shanî'ah al-Mawdû'ah*, ed. 'Abd al-Wahhâb 'Abd al-Latîf dan 'Abdullâh bin Muhammad al-Ghumârî. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, t.th.

Al-Karamî, Mar'î bin Yûsuf. *Qalâ'id al-Marjân fî Bayân al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qur'ân* dalam www.elmeshkat.com.

Al-Kâsânî, 'Alâ al-Dîn. *Badâ'i' al-Sanâ'i' Fî Tartîb al-Sharâ'i'*, vol. 2, 7. Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1982.

Katsh, Abraham I. *Judaism in Islam: Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran and Its Commentaries*. New York: Sepher-Hermon Press, 1980.

Khadduri, Majid. *War and Peace in the Law of Islam*. New Jersey: The Lawbook Exchange, Ltd., 2006.

Al-Khalîl, Abû 'Abd al-Rahmân. *Kitâb al-'Ayn*, vol. 4, ed. Mahdî al-Makhzûmî dan Ibrâhîm al-Sâmirrâî. Qom: Muassasat Dâr al-Hijrah, 1410 H.

Al-Khallâf, 'Abd al-Wahhâb. *'Ilm Usûl al-Fiqh.* Kuwait: al-Dâr al-Kuwaitîyah, 1968.

Al-Khatîb, 'Abd al-Karîm. *Al-Tafsîr al-Qurânî li al-Qurân*, vol. 3. Cairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th.

Al-Khâzin. *Lubâb al-Ta'wîl fî Ma'ânî al-Tanzîl.* Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1995.

Al-Khû'î, al-Sayyid Abû al-Qâsim al-Mûsawî. *The Prolegomena to the Qur'an*, terj. Abdulaziz A. Sachedina. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Kinberg, Leah. "*Muhkamât* and *Mutashâbihât* (Koran 3/7): Implication of a Koranic Pair of Terms in Medieval Exegesis", dalam Andrew Rippin (ed.). *The Qur'an: Formative Interpretation.* USA/Singapore/Sydney: Ashgate, 1999.

Kister, M. J. "*'An Yadin* (Qurân, IX/29): An Attempt at Interpretation," dalam *Arabica*, no. 11 (1964), 272-278.

Klinger, Elmar. "Revenge and Retribution", dalam Mircea Eliade (ed.). *The Encyclopaedia of Religion.* New York: Simon & Schuster Macmillan, 1995.

Kraemer, Joel L. *Humanism in the Renaissance of Islam: the Cultural Revival During the Buyid Age.* Leiden: E. J. Brill, 1986.

Al-Kûfî, Muhammad Sulaymân. *Manâqib Amîr al-Mu'minîn 'Alî ibn Abî Tâlib*, vol. 1, ed. Muhammad Bâqir al-Mahmûdî. Iran: Majma' al-Thaqâfah al-Islâmîyah, 1423 H.

Kusmana. "Shâfi'î's Theory of *Naskh* and Its Influence on the *'Ulûm al-Qur'ân.*" Tesis, McGill University, Montreal, 2000.

Al-Lâhim, Sulaymân bin Ibrâhîm bin 'Abdullâh. *Al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî Kitâb Allâh 'Azza wa Jalla wa Ikhtilâf al-'Ulamâ fî Dhâlika Tylfî Abî Ja'far Ahmad bin Muhammad bin Ismâ'îl al-Nahhâs: Dirâsah wa Tahqîq*, vol. 1. Beirut: Muassasat al-Risâlah, 1991.

Lane, Edward William. *An Arabic-English Lexicon*, vol. 1, 8. Beirut: Librairie du Liban, 1968.

al-Maghâmisî, Sâlih bin 'Awwâd "Âyat al-Sayf", dalam www.islamway.com/iwS=Lesson&w_a=view&lesson_id=85286&series_id (30 Oktober 2009).

Al-Majlisî, Muhammad Bâqir. *Bihâr al-Anwâr al-Jâmi'ah li Durar Akhbâr al-A'immah al-Athâr,* vol. 41, 97. Beirut: Mu'assasat al-Wafâ', 1983.

Makdisi, George. "The Hanbali School and Sufism", *Religion, Law and Learning in Classical Islam.* Great Britain: Variorum, 1991.

———. "The Juridical Theology of Shâfi'î: Origins and Significance of *Usûl al-Fiqh*", dalam *Studia Islamica*, Paris, vol. LIX (1984), 5-47.

Makkî bin Abî Tâlib al-Qaysî, Abû Muhammad. *Al-Îdâh li Nâsikh al-Qur'ân wa Mansûkhih wa Ma'rifat Usûlih wa Ikhtilâf al-Nâs Fîh*, suntingan (*tahqîq*) Ahmad Hasan Farhât. Jeddah: Dâr al-Manârah, 1986.

Mâlik bin Anas. *Muwatta'*, vol. 2, ed. Taqîyuddîn al-Nadawî. Damaskus: Dâr al-Qalam, 1991 M/ 1413 H).

———. *Al-Mudawwanah al-Kubrâ*, vol. 1, ed. Ahmad 'Abd al-Salâm. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, t.th.

al-Marâghî, Ahmad Mustafâ. *Tafsîr al-Marâghî*, vol. 1. Mesir: Maktabat wa Matba'at al-Mustafâ al-Bâbîy al-Halabî wa Awlâdih, 1946 M/ 1365 H.

Ma'rifah, Muhammad Hadi. *Târîkh al-Qur'ân*, diterjemahkan dengan judul *Sejarah al-Qur'an.* Jakarta: al-Huda, 2007.

———. *Al-Tamhîd fî 'Ulûm al-Qurân.* Qom: Mụassasat al-Nashr al-Islâmî, 1411 H.

Marlow, Louise. *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought.* Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Mas'ud, Muhammad Khalid. *Shâtibi's Philosophy of Law.* Islamabad: Islamic Research Institute, International Islamic University, 1995.

Matwî, Muhammad al-'Arûsî. *Al-Hurûb al-Salîbîyah fî al-Mashriq wa al-Maghrib*. Tunis.: Dâr al-Gharb al-Islâmî, 1982.

Al-Mâwardî, Abû al-Hasan. *Al-Ahkâm al-Sultânîyah wa al-Wilâyât al-Dînîyah*. Cairo: al-Maktabah al-Tawfîqîyah, t.th.

——. *Al-Hâwî al-Kabîr*, vol. 14. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

McAuliffe, Jane Dammen. *Qur'ânic Christian: an Analysis of Classical and Modern Exegesis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

———. "Fakhr al-Dîn al-Râzî on *Âyat al-Jizyah* and *Âyat al-Sayf*", dalam *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands: Eighth to Eighteenth Centuries*. Ed. M. Gervers and R. Bihkazi. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.

Melchert, Christopher. "Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law". *Islamic Law and Society*. Leiden: Brill, 2001, volume 8, no. 3, 383-406.

———. *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries CE*. Leiden: E. J. Brill, 1997.

Millie, Julian. "*Khâriq Ul-'Âdah* Anecdotes and the Representation of *Karâmât*: Written and Spoken Hagiography in Islam", *History of Religion*, University of Chicago, volume 48, no. 1, 43-65.

Al-Mizzî. *Tahdhîb al-Kamâl*. Vol. 2, 11, 23, 24, ed. Bashshâr 'Awwâd Ma'rûf. Beirut: Mussasat al-Risâlah, 1982.

Mudzhar, M. Atho. "Teori-teori tentang Jatuhnya Daulat Bani Umayyah dan Bangiktnya Daulat Bani Abbasiah", dalam *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, no. 60 (1997).

Muhammad al-Amîn bin 'Abdullâh al-Uramî al-Hararî. *Tafsîr Hadâiq al-Rawh wa al-Rayhân*. Makkah: Dâr Tawq al-Najâh, 2001.

Muhammad al-Ghazâlî. *Nazarât fî al-Qur'ân*. Mesir: Dâr al-Kutub al-Hadîthah, 1961.

Al-Muhâsibî, al-Hârith bin Asad. *Al-'Aql wa Fahm al-Qurân*. Ed. Husayn al-Quwwatilî. Beirut: Dâr al-Fikr dan Dâr al-Kindî, 1982.

Muhaysin, Muhammad Sâlim. *Al-Mughnî fî Tawjîh al-Qirâ'ât al-'Ashr al-Mutawâtirah*, vo. 1. Beirut: Dâr al-Jîl dan Cairo: Maktabat al-Kulliyât al-Azharîyah, 1993.

———. *Al-Muhadhdhab fî al-Qirâ'ât al-'Ashr wa Tawjîhihâ min Tarîq Tayyibat al-Nashr.* Cairo: al-Maktabah al-Azharîyah li al-Turâth, 1997.

Mujâhid bin Jabr. *Tafsîr al-Imâm Mujâhid bin Jabr*, suntingan (*tahqîq*) Muhammad 'Abd al-Salâm Abû al-Nayl. Mesir: Dâr al-Fikr al-Islâmî al-Hadîthah, 1989.

Muqâtil bin Sulaymân. *Tafsîr Muqâtil bin Sulaymân*, vol. 1, 2, 3, ed. Ahmad Farîd. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1424 H/ 2003 M.

Muslim, Mustafâ. *Mabâhith fî al-Tafsîr al-Mawdû'î*. Damaskus: Dâr al-Qalam, 1997.

Mustafâ Mahmûd al-Azharî. "Manhaj al-Zuhrî fî Kitâbih '*al-Nâsikh wa al-Mansûkh*"', dalam Ibn Shihâb al-Zuhrî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qur'ân al-Karîm*. Ed. Mustafâ Mahmûd al-Azharî. Riyad: Dâr Ibn al-Qayyim al-Jawzîyah dan Cairo: Dâr Ibn 'Affân, 2008.

Mustansir Mir. *Coherence in the Qur'an: A Study of Islâhî's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur'an*. USA: American Trust Publications, 1986.

Mu'taz al-Khatîb. "Nass al-Faqîh: min Tahawwul al-Sultah ilâ Ittihâd al-Sultah", dalam *Khitâb al-Tajdîd al-Islâmî: al-Azminah wa al-Aşilah*. Suriah: Dâr al-Fikr, 2004.

Al-Nafrâwî, Ahmad bin Ghunaym bin Sâlim. *Al-Fawâkih al-Dawânî 'alâ Risâlat Ibn Abî Zayd al-Qayrawânî*, vol. 2, ed. Ridâ Farhât. Madinah: Maktabat al-Thaqâfah al-Dînîyah, t.th.

Al-Nahhâs, Abû Ja'far. *Al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qur'ân al-Karîm*. Cairo: al-Maktabah al-Azharîyah li al-Turâth, t.th.

An-Naim, Abdullahi Ahmed. *Islam dan Negara Sekular: Menegosiasikan Masa Depan Syariah*. Bandung: Mizan, 2007.

———. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse: Syracuse University Press, 1996.

Al-Najdî, 'Abd al-Rahmân Qâsim. *Majmû' Fatâwâ Shaykh al-Islâm Ibn Taymîyah*, vol. 15, 28, 32. Beirut: Dâr al-'Arabîyah, 1397 H.

al-Naysâbûrî, Nizâm al-Dîn al-Hasan. *Gharâ'ib al-Qur'ân wa Raghâ'ib al-Furqân*, vol. 3, ed. al-Shaykh Zakarîyâ 'Umayrât. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1996 M/ 1416 H.

Al-Nawawî. *Rawdat al-Tâlibîn*, vol. 10. Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 1405 H.

———. *Al-Majmû'*, vol. 15, 16, 21. Jeddah: Maktabat al-Irshâd, t.th.

Nazâl, 'Imrân Samîh. *Al-Wahdah al-Târîkhîyah li al-Suwar al-Qur'ânîyah*. Aman: Dâr al-Qurrâ dan Damaskus: Dâr Qutaybah, 2006.

Pellat, Ch. "Manâkib", *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*, vol. 6. Leiden: E. J. Brill, 1991, 352-353.

Pipes, Daniel. *Militant Islam Reaches America*. New York dan London: W. W. Norton & Company, 2002.

Powers, David S. "On the Abrogation of the Bequest Verses", dalam *Arabica: Revue d'Études Arabes*, vol. 29 (1982), 246-295.

———. "The Islamic Law of Inheritance, Reconsidered: A New Reading of Q.4:12b," dalam *Studia Islamica*, vol. 55 (1982), 61-94.

———. *Studies in Qur'an and Hadîth: the Formation of the Islamic Law of Inheritance*. Berkeley: University of California Press, 1986.

———. "The Exegetical Genre *Nâsikh al-Qur'ân wa Mansûkhuhû*", dalam Andrew Rippin (ed.). *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

Al-Qalqalashandî, *Ma'âthir al-Inâfah fî Ma'âlim al-Khilâfah*, vol. 1, 3. Kuwait: Matba'at Hukûmat al-Kuwayt, 1985.

Al-Qaradâwî, Yûsuf. *Kayfa Nata'âmal ma' al-Sunnah al-Nabawîyah: Ma'âlim wa Dawâbit*, terj. Muhammad al-Baqir. Bandung: Karisma, 1997.

———. *Kayfa Nata'âmal ma'a al-Qur'ân al-'Azîm*. Cairo dan Beirut: Dâr al-Shurûq, 1999 M/ 1419 H.

Al-Qarâfî. *Tanqîh al-Fusûl fi Ikhtisâr al-Mahsûl fî al-Usûl*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1424 H/ 2004 M.

Qatâdah bin Di'âmah al-Sadûsî. *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî Kitâb Allâh Ta'âlâ*, dalam Hâtim Sâlih al-Dâmin (ed.). *Silsilat Kutub al-Nâsikh wa al-Mansûkh*. Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1998.

Al-Qattân, Mannâ' Khalîl. *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qurân*. T.tp.: Manshûrât al-'Asr al-Hadîth, 1973 M/ 1393 H.

Al-Qurtubî. Abû 'Abdillâh Muhammad bin Ahmad al-Ansârî. *Tafsîr al-Qurtubî*, vol. 7, 8, 10, 12, 19. Beirut: Muassasat al-Risâlah, 2006.

Al-Qustantînî, Mustafâ bin 'Abdullâh. *Îdâh al-Maknûn fî al-Dhayl 'alâ Kashf al-Zunûn*, vol. 4. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1992.

Al-Rabî'i, 'Abdullâh bin 'Abd al-Rahmân. *Athar al-Sharq al-Islâmî fî al-Fikr al-Ûrubbî Khilâl al-Hurûb al-Salîbîyah*. Riyâd: Jâmi'at al-Imâm, Kullîyat al-'Ulûm al-Ijtimâ'îyah, 1994.

Al-Râdî, al-Sayyid al-Sharîf. *Haqâ'iq al-Ta'wîl fî Mutashâbih al-Tanzîl*. Beirut: Dâr al-Adwâ', 1986.

Al-Râfi'i. *Al-'Aziz Sharh al-Wajiz* (*al-Sharh al-Kabir*), vol. 11, ed. al-Shaykh 'Alî Muhammad Mu'awwad dan al-Shaykh 'Âdil Ahmad 'Abd al-Mawjûd. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1997 M/ 1417 H.

Rahman, Fazlur. "Islam: Challenges and Opportunities", Alford T. Welch dan Pierre Cachia (eds.). *Islam: Past Influence and Present Challenge*. Edinburhgh: Edinburgh University Press, 1979.

—— ——. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition.* Chicago: The University of Chicago, 1982.

———. "Historical Analysis versus Literary Criticism", Richard C. Martin (ed.). *Approaches to Islam in Religious Studies.* Tucson: The University of Arizona Press, 1985.

———. "Social Change and Early Sunnah", P.K. Koya (ed.). *Hadith and Sunnah: Ideals and Realities.* Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996.

———. *Major Themes of the Qur'ân.* Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1999.

Rahman, Yusuf. "The Quran in Egypt III: Nasr Abû Zayd's Literary Approach", dalam Khaleel Mohammed dan Andrew Rippin (eds.). *Coming to Terms with the Quran.* New Jersey: Islamic Publications International, 2008.

Rakhmat, Jalaluddin. "Pemahaman Hadis: Perspektif Historis", dalam Yunahar Ilyas dan M. Mas'udi (ed.). *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis.* Yogyakarta: Lembaga Pengkajian dan Pengamalan Islam [LPPI] Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 1996.

Al-Râmahurmuzî, al-Qâdî al-Hasan bin 'Abd al-Rahmân. *Al-Muhaddith al-Fâsil bayn al-Râwî wa al-Wâ'î.* Beirut: Dâr al-Fikr, 1984.

Al-Ramlî. *Nihâyat al-Muhtâj,* vol. 8. Beirut: Dâr al-Fikr, 1984.

Al-Râzî, Fakhr al-Dîn. *Mafâtih al-Ghayb* (*al-Tafsîr al-Kabîr*), vol. 1, 2. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1990.

———. *Al-Mahsûl fî 'Ilm Usûl al-Fiqh,* vol. 3, ed. Tâhâ Jâbir Fayyâd al-'Ulwânî. Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1997.

Al-Râzî, Ibn Abî Hâtim. *Kitâb al-Jarh wa al-Ta'dîl,* vol. 1. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

———. *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm, Musnadan 'an al-Rasûl Sallâ Allâh 'Alayh wa Sallam wa al-Sahâbah wa al-Tâbi'în,* vol. 6, ed. As'ad Muhammad al-Tayyib. Riyâd: Maktabat Nizâr Mustafâ al-Bâz, 1997 M/ 1417 H.

Al-Râzî, Muhammad bin Abî Bakr bin 'Abd al-Qâdir. *Mukhtâr al-Sihâh*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1994.

Reese, William L. *Dictionary of Philosophy and Religion*. New York: Humanity Books, 1999.

Ridâ, Muhammad Rashîd. *Tafsîr al-Manâr*, vol. 1, 2, 10. Mesir: Dâr al-Manâr, 1946 M/ 1366 H.

Rippin, Andrew. "Al-Zuhri, *Naskh al-Qurân*, and the Problem of Early *Tafsîr* Text", dalam *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, volume 47, no. 1 (1984), 22-43.

———. "The Function of *Asbâb al-Nuzûl* in Qur'anic Exegesis", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, vol. 51, no. 1 (1988), 18-19.

———. "Abrogation", dalam Gudrun Krämer *et.al.* (eds.). *Encylopaedia of Islam, Three* (www. brillonline. nl.ezproxy. library. univ. ca/subsriber/ uid=3422/entryentry=ei3COM-0104, 33-34 (3 Februari 2008).

Robinson, Neal. *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Vieled Text*. London: SCM Press Ltd., 1996.

Roy, Oliver. *The Failure of Political Islam*, translated by Carol Volk. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

Rumadi. "Post Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU". Disertasi, Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2006.

Al-Rûmî, Fahd bin 'Abd al-Rahmân bin Sulaymân. *Manhaj al-Madrasah al-'Aqlîyah al-Hadîthah fî al-Tafsîr*. Riyad: Idârât al-Buhûth al-'Ilmîyah wa al-Iftâ' wa al-Da'wah wa al-Irshâd, 1983 M/ 1403 H.

———. *Buhûth fî Usûl al-Tafsîr wa Manâhijih* (Riyâd: Maktabat al-Tawbah, 1419 H.

Al-Sabbâgh, Muhammad bin Lutfî. *Târikh al-Qussâs wa Atharuhum fî al-Hadîth al-Nabawî wa Ra'y al-'Ulamâ' Fihim*. T.p: al-Maktab al-Islâmî, 1985.

Al-Sabt, Khâlid bin 'Uthmân. *Qawâ'id al-Tafsîr: Jam'an wa Dirâsah*, vol. 2. Mesir: Dâr ibn 'Affân, 1421 H.

Sachedina, Abdulaziz A. "The Development of *Jihâd* in Islamic Revelation and History", dalam James Turner Johnson dan John Kelsay)ed.(. *Cross, Crescent, and Sword: the Justification and Limitation of War in Western and Islamic Tradition.* New York: Greenwood Press, 1990.

———. "Is Islam an Abrogation of Judeo-Christian Revelation Islamic Self-identification in the Classical and Modern Age", dalam *Concilium: International Journal for Theology*, 1994, Volume 4, Edisi *Islam: A Challenge for Christianity*, edit Hans Küng dan Jürgen Moltmann. London: SCM Press, 1994.

———. "Political Implications of the Islamic Notion of 'Supersession' as Reflected in Islamic Jurisprudence", artikel dipresentasikan pada Konferensi tentang *Muslim Perceptions of Christianity, Christian Perceptions of Islam: the Historical Records*, diselenggarakan oleh the Royal Institute of Inter-Faith Studies, Amman, Jordan, 21-28 Agustus 1995.

———. "Islamic Theology of Christian-Muslim Relations," dalam *Journal for Islamic Studies*, Vol. 18-19, 1998-1999.

———. *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, terj. Satrio Wahono dengan judul *Kesetaraan Kaum Beriman*. Jakarta: Serambi, 2001.

Al-Sadr, Muhammad Bâqir. *Durûs fî 'Ilm al-Usûl*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islâmî al-Tâbi'ah li Jamâ'at al-Mudarrisîn bi Qom al-Musharrafah, 1981.

Al-Sakhâwî. *Fath al-Mughîth bi Sharh Alfîyat al-Hadîth*, kajian dan suntingan (*dirâsah wa tahqîq*) 'Abd al-Karîm 'Abdullâh bin 'Abd al-Rahmân al-Khudayr dan Muhammad bin 'Abdullâh bin Fuhayd Âl Fuhayd. Riyâd: Maktabat Dâr al-Minhâj, 1426 H.

Al-Salâlî, Hudâ bint Nâsir bin Muhammad. *Arâ' al-Kulâbîyah al-'Aqdîyah wa Atharuhâ fî al-Ash'arîyah fî Daw' Aqîdat Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*. Riyâd: Maktabat al-Rushd, 2000.

Sâlih, 'Abd al-Qâdir Muhammad. *Al-Tafsîr wa al-Mufassirûn fî al-'Asr al-Hadîth: 'Ard wa Dirâsah Mufassalah li Ahamm Kutub al-Tafsîr al-Mu'âsir.* Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 2003.

Sâlih, Subhî. *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân.* Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn, 1988.

Samudra, Imam. *Aku Melawan Teroris!* Solo: Jazera. Oktober 2004.

Al-San'ânî. *Subul al-Salâm.* Mesir: Maktbat wa Matba'at Mustafâ al-Bâbî al-Halabî wa Awlâdih, 1950.

Al-Saqâ, Ahmad Hijâzî. *Lâ Naskh fî al-Qur'ân.* Cairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1978 M/ 1398 H.

Al-Sarakhsî. *Al-Mabsût*, vol. 1, 5, 10. 30, ed. Khalîl Muhyiddîn al-Mays. Beirut: Dâr al-Fikr, 2000.

———. *Sharh al-Siyar al-Kabîr*, vol. 1, dalam www.al-mostafa.com.

Al-Sâwî, Ahmad. *Hâshiyat al-'Allâmah al-Sâwî 'alâ Tafsîr al-Jalâlayn.* Beirut: Dâr al-Fikr, 1993.

Al-Sâyis, Muhammad 'Alî. *Tafsîr Âyât al-Ahkam.* Cairo: Matba'at Muhammad 'Alî Sabîh wa Awlâdih, 1935 M/ 1373 H.

Al-Sayyid Sâbiq. *Fiqh al-Sunnah.* Cairo: Dâr al-Fath li al-I'lâm al-'Arabî, 1999.

Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law.* Oxford: Clarendon Press, 1984.

Schleifer, S. Abdullah. "*Jihâd* and Traditional Islamic Consciousness", dalam *The Islamic Quarterly*, Vol. 27, No. 4, 1983.

Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums.* Leiden: E.J. Brill, 1967.

. *Târîkh al-Turâth al-'Arabî*, terj. Mahmûd Fahmî Hijâzî. Riyâd: Wizârat al-Ta'lîm al-'Âlî, 1991.

Al-Sha'râwî, Mutawallî. *Tafsîr al-Sha'râwî*, vol. 9. Cairo: Akhbâr al-Yawm, 1991.

Shadîd, Muhammad. *Al-Jihâd fî al-Islâm.* Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1985.

Al-Shâfi'î, Muhammad bin Idrîs. *Ahkâm al-Qur'ân*, vol. 2, ed. 'Abd al-Ghanî 'Abd al-Khâliq. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1400 H.

—. *Al-Shâfi'î's Risâla: Treatise on the Foundation of Islamic Jurisprudence*, terj. Majid Khadduri. United Kingdom: the Islamic Texts Society, 1987.

———. *Al-Risâlah*, suntingan (*tahqîq*) Ahmad Muhammad Shâkir. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

———. *Ikhtilâf al-Hadîth*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 2008.

———. *Tafsîr al-Imâm al-Shâfi'î*. Kompilasi dan suntingan (*tahqîq*) Mujdî bin Mansûr bin Sayyid al-Shûrâ. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1995.

———. *Al-Umm*, vol. 2, 4, 7. Cairo: Kitâb al-Sha'b, 1967.

Shahâtah, 'Abdullâh Mahmûd. *'Ulûm al-Qurân*. Cairo: Maktabat Nahdat al-Sharq, 1985.

Al-Shahrastânî. *Al-Milal wa al-Nihal*, suntingan Ahmad Fahmî Muhammad. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1992.

Shahrûr, Muhammad. *Dirâsât Islâmîyah fî al-Dawlah wa al-Mujtama'*. Suriah, Damaskus: Dâr al-Ahâlî li al-Tibâ'ah wa al-Nashr wa al-Tawzî', 2004.

al-Shal'ah, Mustafâ. *Jalâl al-Dîn al-Suyûtî: Masîratuh al-'Ilmîyah wa Mabâhithuh al-Lughawîyah*. Cairo: al-Dâr al-Misrîyah al-Lubnânîyah, 1994.

Al-Sharbâsî, Ahmad. *Mawsû'at Akhlâq al-Qur'ân*, vol. 1. Beirut: Dâr al-Ra'id al-'Arabî, 1981.

Al-Sharbînî, Muhammad bin Ahmad. *Tafsîr al-Sirâj al-Munîr*, vol. 1. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, t.th.

Al-Sharqâwî, Ahmad bin Muhammad. "Nazarîyat al-Wahdah al-Mawdû'îyah fî Tafsîr li al-Qurân al-Karîm min Khilâl al-Asâs fî al-Tafsîr li al-Shaykh Sa'îd Hawwâ Rahimahullâh," (Tesis, Universitas al-Azhar, Cairo, 1425 H).

Al-Shâshî. *Usûl al-Shâshî*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1402 H.

Shasm al-Haq al-'Azîm Âbâdî, Abû al-Tayyib Muhammad. *'Awn al-Ma'bûd Shath Sunan Abî Dâwûd*, suntingan (*tahqîq*) 'Abd al-Rahmân Muhammad 'Uthmân. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Al-Shâtibî, Abû Ishâq. *Al-Muwâfaqât fî Usûl al-Shari'ah*, vol. 2, ed. 'Abdullâh Darrâz. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.

Al-Shawkânî. *Fath al-Qadîr al-Jâmi' bayna Fannay al-Riwâyah wa al-Dirâyah min 'Ilm al-Tafsîr*, vol. 1. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

——. *Irshâd al-Fuhûl ilâ Tahqîq al-Haq min 'Ilm al-Usûl*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Shihab, Alwi. *Membedah Islam di Barat: Menepis Tudingan, Meluruskan Kesalahpahaman*. Jakarta: Gramedia, 2004.

Shihab, M Quraish. *"Membumikan" al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1995.

———. *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan! Mungkinkah: Kajian Atas Konsep Ajaran dan Pemikiran*. Jakarta: Lentera Hati, Juni 2007.

———. *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, vol 1, 7. Jakarta: Lentera Hati, 2007.

Al-Shîrâzî. *Al-Muhadhdhab fî Fiqh al-Imâm al-Shâfi'î*, vol. 2. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Shu'lah. *Sufwah al-Risâlah fî 'Ilm al-Mansûkh wa al-Nâsikh*, suntingan dan studi (*tahqîq wa dirâsah*) Muhammad Ibrâhim 'Abd al-Rahmân Fâris. Ayn Shams: Maktabat al-Thaqâfah al-Diniyah, 1995.

Al-Sibâ'î, Mustafâ. *Al-Sunnah wa Makânatuhâ fî al-Tashrî' al-Islâmî*. Damaskus dan Beirut: al-Maktab al-Islâmî, t.th.

Silas. "The Verse of the Sword: Sura 9:5 and Jihad", dalam www.answering-islam.htm (2 Maret 2008).

Singer, Marcus G. "Golden Rule", dalam Paul Edwards (ed.). *The Encyclopaedia of Philosophy*. New York: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press dan London: Collier Macmillan Publishers, 1967.

Sirodj, Said Aqil. "Latar Kultural dan Politik Kelahiran Aswaja", dalam *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi*, ed. Imam Baehaqi. Yogyakarta: *LKiS*, 1999.

Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tatanegara*. Jakarta: UI-Press, 1993.

Al-Suddî al-Kabîr. *Tafsîr al-Suddî al-Kabîr*, kompilasi, dokumentalsi, dan kajian Muhammad 'Aṭâ Yûsuf. Mesir: Dâr al-Waṭâ, 1993 M/ 1414 H.

Suharto, Ugi. *Keuangan Publik Islam: Reinterpretasi Zakat dan Pajak, Studi Kitab al-Amwal Abu 'Ubayd*. Yogyakarta: Pusat Studi Zakat Islamic Business School STIS Yogyakarta, 2004.

Al-Sulaymânî, Abû 'Abd al-'Azîz. "Âyat al-Sayf bayna Sû Qasd al-Kâfirîn wa Ghulûw al-Khawârij al-Mâriqîn wa Tahrîf al-Hizbîyîn". dalam www.sahab.net/forums.newreply.php (12 November 2009).

Suriasumantri, Jujun S. "Penelitian Ilmiah Kefilsafatan dan Keagamaan: Mencari Paradigma Kebersamaan". dalam Mastuhu dan M. Deden Ridwan (ed.). *Tradisi Baru Penelitian Islam: Tinjauan Antardisiplin Ilmu*. Bandung: Penerbit Nuansa, 2001.

Al-Suyûti, Jalâl al-Dîn dan Jalâl al-Dîn al-Mahallî. *Tafsir al-Jalâlayn*, edisi dengan pengantar 'Abd al-Qâdir al-Arnâût. T.tp.: Dâr Ibn Kathîr, t.th.

Al-Suyûtî, Jalâl al-Dîn. *Al-Durr al-Manthûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'thûr*, vol. 4, 7, 11, ed. Abdullâh bin 'Abd al-Muhsin al-Turkî. Cairo: Markaz li al-Buhûth wa al-Dirâsât al-'Arabîyah wa al-Islâmîyah, 2003.

———. *Al-Ashbâh wa al-Nazâ'ir fî al-Furû'* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

———. *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qurân*, vol. 2. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

———. *Al-Tahbir fî 'Ilm al-Tafsîr*. Cairo: Dâr al-Manâr, 1986.

———. *Mu'tarak al-Aqrân fî I'jâz al-Qur'ân*, vol. 1. Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th.

———. *Lubâb al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl*, ed. Ahmad 'Abd al-Shâfî. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, t.th.

———. *Tadrîb al-Râwi fî Sharh Taqrîb al-Nawâwî*. Ed. al-Shaykh 'Arafât al-'Ashshâ Hishshûnah. Beirut: Dâr al-Fikr, 1993.

——— *Tahdhîr al-Khawâss min Akâdhîb al-Qussâs*, manuskrip dalam www.nostafa.com.

——— *Tabaqât al-Mufassirîn*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, t.th.

Al-Suyûtî, Mustafâ. *Matâlib Ulî al-Nuhâ*, vol. 4. Damaskus: al-Maktab al-Islâmî, 1961.

Al-Tabarânî. *Al-Mu'jam al-Kabîr*, vol. 2, 8, 17. Musol: Maktabat al-'Ulûm wa al-Hikam, 1983.

Al-Tabarî, Ibn Jarîr. *Jâmi' al-Bayân 'an Tawîl Ây al-Qurân*. vol. 2, 9, 14, 20, ed. Mahmûd Muhammad Shâkir. Cairo: Maktabat Ibn Taymîyah, t.th.

Al-Tabâtabâ'î. *Al-Mizân fî Talsîr al-Qur'ân*, vol. 15. Teheran: Dâr al-Kutub al-Islâmîyah, t.th.

al-Taftâzânî, Sa'd al-Din Mas'ûd bin 'Umar. *Sharh al-Talwîh 'alâ al-Tawdîh li Matn al-Tanqîh fî Usûl al-Fiqh*, ed. Zakarîyâ 'Umayrât. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1996.

Tâhâ, Mahmûd Muhammad. *Al-Risâlah al-Thâniyah min al-Islâm* dalam www.alfikra.org/ÇáÑÓÇáÉ ÇáËÇäíÉ ãä ÇáÅÓáÇã. htm

——— *The Second Message of Islam*, terj. Abdullah Ahmed an-Naim. Syracuse: Syracuse University Press, 1996

——— *Al-Qur'ân wa Mustafâ Mahmûd wa al-Fahm al-'Asrî*, dalam www.alfikra.org.

Al-Tahâwî, Abû Ja'far Ahmad bin Muhammad bin Salâmah. *Sharh Mushkil al-Âthâr*, vol. 3, ed. Shu'ayb al-Arna'ût. Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1987 M/ 1408 H.

Tayob, Abdulkader. "An Analytical Survey of al-Tabarî's Exegesis of the Cultural Symbolic Construct of *Fitna*", dalam

Approaches to the Qurân, ed. G.R. Hawting dan Abdul Kader A. Shareef. London dan New York: Routledge, 1993

Al-Tha'âlabî. *Al-Jawâhir al-Hisân fî Tafsîr al-Qur'ân*, vol 2. Beirut: Dâr al-Kutub al-Islâmiyah, 1996.

Al-Tha'labî, Ibrâhim. *Al-Kashf wa al-Bayân*, vol 5, 6, ed. Abû Muhammad bin 'Âshûr. Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâth a.-'Arabî, 2002 M/ 1422 H.

Al-Thawrî, Sufyân. *Tafsîr Sufyân al-Thawrî*, riwayat Abû Ja'far Muhammad dari Abû Hudhayfah. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983 M/ 1403 H.

Tibi, Bassam. *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*. Berkeley, Los Angeles, dan London: University of California Press, 1998.

Tim hadîth Ma'had Bâqir al-'Ulûm *'alayh al-salâm*. *Sunan al-Imâm 'Alî Alayh al-Salâm*. Iran: I'timâd, 1380 H.

Al-Tirmidhî. *Sunan al-Tirmidhî*, vol. 4, ed. Ahmad Muhammad Shâkir. Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâth al-'Arabî, t.th

Toffler, Alvin. *Future Shock*, terj. Sri Koesdiyantinah. Jakarta: Pantja Simpati, 1992.

Al-Ujhûrî. *Irshâd al-Rahmân fî Bayân Asbâb al-Nuzûl wa al-Naskh wa al-Mutashâbih wa Tajwîd al-Qur'ân*, manuskrip dalam versi pdf (dalam www.waqfeya.com).

'Ulaysh, Muhammad bin Ahmad bin Muhammad. *Fath al 'Alî al-Mâlik fî al-Fatwâ 'alâ Madhhab al-Imâm Mâlik*, vol. 1. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

'Umar, Ahmad Mukhtâr dan 'Abd al-'Âl Sâlim Mukram. *Mu'jam al-Qirâât al-Qurânîyah*, vol. 1. Beirut: 'Âlam al-Kutub, 1997.

Van Dijk, Teun A. "Multidisciplinary CDA: A Plea for Diversity", dalam *Methods of Critical Discourse Analysis*, ed. Ruth Wodak dan Micheal Meyer. London: Sage Publications, 2001.

———. "Critical Discourse Analysis" dalam http://www.users.otu.fi.

———. "*Critical Discourse Analysis*", dalam www.discourse.org.

———, *Principles of Critical Discourse Analysis*. London, Newbury Park, and New Delhi: Sage, 1993.

Von Denffer, Ahmad. *Ulûm al-Qur'ân an Introduction to the Science of the Qur'an*. United Kingdom: the Islamic Foundation, 1994.

Al-Wadarni, Ahmad. *Usûl al-Nazariyah al-Naqdiyah al-Qadîmah min Khilâl Qadîyat al-Lafz wa al-Ma'nâ fî Khitâb al-Tafsîr*. Tripoli: Dâr al-Kitâb al-Jadid al-Muttahidah, 2005.

Al-Wâdi'i, Muqbil bin Hâdi. *al-Sahih al-Musnad min Asbâb al-Nuzûl*. Cairo: Maktabat Ibn Taymiyah, 1987.

Al-Wâhidî. *Asbâb al-Nuzûl. tahqiq* 'Abd al-Sahûr Shâhîn. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2006.

Wansbrough, John. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

Wardani. "Kritik atas Nalar Politik Aswaja", *Kandil*, Lembaga Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan Banjarmasin (2003).

———. "Tradisionalisme dan Rasionalisme dalam Teologi Islam". *Dialog*. Litbang Agama Kementerian Agama RI (Januari-Desember 2000).

Watt, W. Montgomery. *Bell's Introduction to the Qur'ân*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.

———. *Islamic Theology and Philosophy: An Extended Survey*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992.

——— *Muslim-Christian Encounters: Perceptions and Misperceptions*. London: Routledge, 1991

Wild, Stefan. "Abrogation", dalam Oliver Leaman (ed.). *The Qur'an: an Encyclopaedia*. New York: Routledge, 2006.

Yadzi, Muhammad Taqi Misbbah. *Perlukah Jihâd: Meluruskan Salah Paham tentang Jihâd dan Terorisme*. Jakarta: al-Huda, 2006.

Al-Yûbi Muhammad Sa'd ibn Ahmad ibn Mas'ûd. *Maqâsid al-Shari'ah al-Islâmîyah wa 'Alâqatuhâ bi al-Adillah al-Shar'îyah*. Makkah: Dâr al-Hijrah li al-Nashr wa al-Tawzî', 1418 H 1998 M.

Yusuf Ali, Abdullah. *The Holy Qur'an: Text, Translation, and Commentary*. Beirut: Dâr al-'Arabîyah li al-Tibâ'ah wa al-Nashr wa a'-Tawzî'.

Zakariyâ al-Ansârî. *Asnâ al-Matâlib*, vol. 4, ed. Muhammad Muhammad Tâmir. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 2000.

Al-Zamakhsharî. *Al-Kashshâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*, vol. 2, 3, 4. Tcheran: Aftab, t.th.

Al-Zanjânî, Abû 'Abdillâh. *Târîkh al-Qurân*. Beirut: Muassasat al-A'lamî li al-Matbû'ât, 1388 H/ 1969 M.

Al-Zarkashî, Badr al-Dîn *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*. ed. Mustafâ 'Abd al-Qâdir 'Atâ. Beirut: Dâr al-Fikr, 1988.

———. *Al-Bahr al-Muhît fî Usûl al-Fiqh*, ed. Muhammad Muhammad Tâmir. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 2000 M/ 1421 H.

Al-Zarqâ, Shaykh Ahmad bin al-Shaykh Muhammad. *Sharh al-Qawâ'id al-Fiqhîyah*, edit 'Abd al-Sattâr Abû Ghuddah. Damaskus: Dâr al-Qalam, 1996.

Al-Zarqânî. *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qurân*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Zayd bin 'Alî. *Musnad al-Imâm Zayd*, kompilasi 'Abd al-'Azîz bin Ishâq al-Baghdâdî. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1983.

Zayd, Mustafâ. *Al-Naskh fî al-Qur'ân al-Karîm*, 2 vol. Cairo: Dâr al-Yusr, 2007.

Al-Zayla'î, Fakhr al-Dîn 'Uthmân bin 'Alî. *Tabyîn al-Haqâiq Sharh Kanz al-Daqâiq*, vol. 2, 3, 4. Cairo: Dâr al-Kutub al-Islâmî, 1313 H.

Al-Zubaydî, Muhibb al-Dîn Abû Fayd al-Sayyid Muhammad Murtadâ. *Tâj al-'Arûs*, vol. 1, 2. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Al-Zuhaylî, Wahbah. *Âthâr al-Harb fî al-Fiqh al-Islâmî: Dirâsah Muqâranah*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1401 H/ 1981 M.

Zwemer. S. M. "The Sword of Mohammed and Ali", *The Moslem World*, vol. 21, no. 2 (April, 1931).

BIODATA PENULIS

Wardani, lahir di Barabai, Kalimantan Selatan, 11 April 1973. Pendidikan menengah atas ditempuhnya di Madrasah Aliyah Program Khusus (MAPK) Martapura (Kalsel) 1990-1993. Pada tahun 1998, ia menyelesaikan S1 di Jurusan Tafsir Hadith Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin, pada 2001 ia menyelesaikan S2 di Konsentrasi Filsafat Islam Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, dan pada 2010 menyelesaikan S3 di Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya. Pada tahun 2009 ia mengikuti Pendidikan Kader Mufassir (PKM) di Pusat Studi al-Qur'an (PSQ) selama enam bulan, dan dilanjutkan dengan riset untuk penulisan disertasi atas biaya lembaga ini di Cairo pada Maret-Mei 2010. Pada 2010, ia mengikuti kursus singkat (*short course*) menulis akademik (*academic writing*) di Universitas Leipzig, Jerman. Karya-karyanya, antara lain: *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan* (LKiS, 2003), *Masyarakat Utama: Kajian Tematis al-Qur'an dengan Pendekatan Sosiologis* (Antasari Press, 2004), dan sejumlah artikel, antara lain: "How to Stop Domestic Violence in Indonesian Context: Islamic Contribution for Gender Equality", paper dipresentasikan pada *Annual Conference on Islamic Studies* (ACIS) ke-6 di Lembang, 26-30 November 2006, "Kritik Atas Nalar Politik Aswaja", dalam jurnal *Kandil*, Lembaga Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan (LK3), Banjarmasin, Edisi 2, Tahun I, Mei 2003, dan "Sungai Untuk Kehidupan (Menegaskan Pentingnya Fiqh Lingkungan)", *Tabloid Serambi Ummah*, Jum'at 19 Januari 2007.

Ia pernah mendapatkan penghargaan dan memenangkan lomba: penghargaan sebagai wisudawan terbaik pada wisuda sarjana XXVII dan Dies Natalis XXXIV IAIN Antasari Banjarmasin, 1998, penghargaan "Mitra Pembangunan Banua" dari Gubernur Kalimantan Selatan pada peringatan hari jadi Provinsi tanggal 14 Agustus 2004, Award Tesis Terbaik Nasional, dari Direktorat Perguruan Tinggi Islam Kementerian Agama RI., 2006, Juara I lomba karya ilmiah Dinas Budaya dan Pariwisata Pemprov Kalimantan Selatan pada acara *Banua Education Fair*, 2007, *Indonesian Scholar Dissertation Award* (ISDA) dari The Indonesian International Education Foundation (IIEF), 2010, dan penghargaan sebagai wisudawan terbaik program doktor, IAIN Sunan Ampel Surabaya, dari direktur Pascasarjana, rektor IAIN Sunan Ampel, dan Bank BTN, 2010. Aktivitasnya schari-hari adalah sebagai dosen pada Jurusan Tafsir Hadith Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin, dan sekarang menjabat sebagai Ketua Program Studi Khusus Kajian Keislaman pada jurusan ini. Email:mwardanibjm@gmail.com.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

PANGERAN ANTASARI

BANJARMASIN – INDONESIA

https://www.uin-antasari.ac.id

Ayat Pedang Versus Ayat Damai

Menafsir Ulang Teori Naskh dalam Al-Quran

Istilah ayat pedang tersebut muncul dari statemen 'Alī bin Abī Ṭālib (w. 40 H), sebagaimana diriwayatkan oleh Sufyān bin 'Uyaynah (w. 198 H), bahwa Nabi Muḥammad diutus dengan pedang, dengan merujuk kepada Q.9/113:5. Statemen ini kemudian memicu perdebatan di kalangan para penafsir al-Qur`an, termasuk tentang keberlakuannya. Ada empat pendapat yang berkembang, yaitu pendapat bahwa ayat tersebut *muḥkam,* menganulir (*nāsikh*) ayat lain, teranulir (*mansūkh*) secara internal, atau teranulir (*mansūkh*) dengan ayat lain. Pendapat yang paling kontroversial adalah bahwa ayat ini dianggap menganulir banyak ayat damai (yang sering disebut sebagai ayat-ayat kesabaran, pemberian maaf, atau ayat rekonsiliasi) yang mencapai seratus tiga puluh lima ayat yang memerintahkan agar kaum muslim bersifat toleran dengan komunitas-komunitas non-muslim.

Kontroversi tersebut terjadi karena beberapa faktor, yaitu perdebatan klasik tentang keberadaaan teori penganuliran (*naskh*), penafsiran yang tidak orisinal, seperti persoalan bagaimana mempertemukan pesan partikular-universal ayat, problem semantik, ketegangan antara otoritas keagamaan dan akal, bias teologis, bias juridis, dan bias sufistik, serta konteks sosio-historis dan politis, seperti konteks perang Salib dan menguatnya gerakan ke arah Islam politis. Ketiga, penganuliran ayat-ayat damai dengan ayat pedang tersebut, yang berpengaruh besar dalam perumusan fiqh *jihād*, berakibat terjustifikasinya kekerasan terhadap non-muslim.

KEMENTERIAN AGAMA RI